"Sob o dogma, o pensamento ainda vive. Com a ajuda do fim do comunismo de estado, Daniel Bensaïd nos oferece um Marx complexo, arrebatador. Um Marx livre."

Le Monde des Livres

"Para Daniel Bensaïd, Marx é um pioneiro das revoluções científicas futuras e seu pensamento está em sintonia com as controvérsias contemporâneas."

Libération

ISBN 85-200-0481-4

Marx, o Intempestivo Daniel Bensaïd

335.401
B474m

Daniel Bensaïd

Marx, o Intempestivo

Grandezas e misérias de uma aventura crítica

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

O colapso das ditaduras do Leste Europeu não é apenas uma boa nova política. É também uma boa nova para o pensamento, sobretudo para a tradição crítica que, há séculos, se esforça para esclarecer os fundamentos do reino da mercadoria. Durante muito tempo, Marx foi considerado o analista mais perspicaz desse poder. E então o dogmatismo se apoderou de sua lenda, construiu para ele um mausoléu e se apropriou de sua obra.

Não esperemos no entanto deste livro a revelação de um pensamento puro, enfim livre de suas marcas políticas. Pois, olhando de perto, percebemos claramente que Marx teria passado a vida brigando com sua sombra, lutando com seus próprios fantasmas. E aqui trata-se bem menos de opor um Marx original a suas falsificações do que de sacudir o sono prolongado das ortodoxias para libertar a coerência teórica de uma empreitada crítica cuja atualidade é inquestionável: pois não é verdade que o fetichismo mercantil conquistou os mais remotos cantos do planeta?

O autor mostra, em primeiro lugar, o que com certeza o pensamento de Marx não é: nem uma filosofia do fim da história, nem uma sociologia empírica de classes anunciando a vitória inevitável do proletariado, nem uma ciência capaz de conduzir os povos do mundo pelo caminho do progresso inexorável. Essas três críticas — da razão histórica, da razão econômica,

do positivismo científico — respondem e completam umas às outras. Elas estão no centro da empreitada crítica de Marx, formando portanto, de maneira lógica, a estrutura deste livro.

Explica em seguida, ao mesmo tempo, para que pode servir hoje em dia a releitura dos grandes textos (principalmente *O Capital*), em quê estes contribuem para responder às interrogações contemporâneas sobre o sentido da história e a representação do tempo, sobre as relações entre as contradições sociais e as outras formas de conflito (de gênero, nacionalidade, religião), sobre a validade do modelo científico dominante, abalado pelas próprias práticas científicas.

Deste Marx intempestivo — que não hesitou, durante sua vida, em destruir os cânones científicos e políticos mais difundidos, e que foi ressuscitado quando se pensava que suas cinzas haviam sido dispersadas — era preciso traçar o retrato. É o que Daniel Bensaïd faz aqui, com maestria, espírito lógico e veia crítica.

Daniel Bensaïd é professor de filosofia na Universidade de Paris VIII (Saint-Denis). Publicou diversos livros, dentre os quais *Eu, a Revolução, lembranças de um bicentenário indigno* (1989), *Walter Benjamin, sentinela messiânica* (1990), *Jeanne, cansada de guerra* (1991) e *A discordância dos tempos* (1995).

capa Evelyn Grumach
foto Popperfoto Intercontinental Press

Pontifícia Univ
BIBLIOTEC

Marx, o intempestivo

Daniel Bensaïd

Marx, o intempestivo

Grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)

TRADUÇÃO DE
Luiz Cavalcanti de M. Guerra

BIBLIOTECA NGK-PUC/SP
100223394

Biblioteca
Nadir Gouvêa Kfouri
PUC/SP

Rio de Janeiro
1999

COPYRIGHT © Librairie Plon, 1997

TÍTULO ORIGINAL FRANCÊS
Marx l'intempestif: grandeurs et misères d'une aventure critique

CAPA
Evelyn Grumach

PROJETO GRÁFICO
Evelyn Grumach e João de Souza Leite

PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS
Hermínia Maria Totti de Castro

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Minion Tipografia Editorial

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

Bensaïd, Daniel
B418m Marx, o intempestivo : grandezas e misérias
de uma aventura crítica (séculos XIX e XX) / Daniel Bensaïd ;
tradução de Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra.
– Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1999.
512p.

Tradução de: Marx l'intempestif : grandeurs et misères
d'une aventure critique
Inclui bibliografia
ISBN 85-200-0484-4

1. Marx, Karl, 1818-1883 – Crítica e interpretação.
2. Marxismo. 3. Filosofia marxista. 4. Ciência política.
I. Título. Comunismo

98-1649

CDD - 335.4
CDU - 330.85

TOMBO 26/637
FA D DATA AG/09
NF
VA...
PROCED. Prof. Mario
Lima PUC-SP

335.401
B474m

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Todos os direitos desta edição adquiridos pela BCD União de Editoras S.A.
Av Rio Branco, 99 / 20° andar, 20040-004, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Telefone (021) 263-2082. Fax / Venda (021) 263-4604

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL:
Caixa Postal 23052, Rio de Janeiro, RJ, 20922-970

Impresso no Brasil
1999

Sumário

O trovão inaudível, *11*

PRIMEIRA PARTE: DO SAGRADO AO PROFANO
MARX CRÍTICO DA RAZÃO HISTÓRICA
1. Uma nova escrita da história, *21*
MISÉRIAS DO POPPERISMO, *25*
O ALFABETO DA NOVA ESCRITA, *34*
MACACOS, GLANDES E HOMENS, *46*
DESCONSTRUIR A HISTÓRIA UNIVERSAL, *56*

2. Os tempos em discordância (A propósito do marxismo analítico), *63*
MARX TEÓRICO DA NORMA HISTÓRICA?, *67*
CORRESPONDÊNCIAS E OTIMALIDADE, *75*
INTERMITÊNCIAS E CONTRATEMPOS, *80*
NECESSIDADE HISTÓRICA E POSSIBILIDADES EFETIVAS, *84*
PROGRESSO SOB BENEFÍCIO DE INVENTÁRIO, *93*

3. Uma nova escuta do tempo, *103*
SONHOS E PESADELOS DA HISTÓRIA, *105*
O TEMPO COMO RELAÇÃO SOCIAL, *111*
TEMPO MENSURADO E MENSURANTE, *118*
CRÍTICA ONTOLÓGICA E CRÍTICA MESSIÂNICA, *123*
A POLÍTICA PASSA DORAVANTE À FRENTE DA HISTÓRIA, *131*

SEGUNDA PARTE: A LUTA E A NECESSIDADE
MARX CRÍTICO DA RAZÃO SOCIOLÓGICA

4. As classes ou o sujeito perdido, *141*
A SOCIOLOGIA QUE NÃO SE PODE ACHAR, *144*
PRODUÇÃO E RELAÇÃO DE EXPLORAÇÃO, *153*
CIRCULAÇÃO E TRABALHO PRODUTIVO, *155*
A REPRODUÇÃO GLOBAL E O ENIGMA DO CAPÍTULO INACABADO, *158*
CLASSES SOCIAIS E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA, *164*

5. Lutar não é jogar (Marx em face das teorias dos jogos e da justiça), *175*
UMA CONCEPÇÃO NÃO JURÍDICA DA JUSTIÇA, *179*
JOGO FINITO, JOGO INFINITO, *187*
AQUÉM E ALÉM DA JUSTIÇA, *191*
ADEUS, VALOR, TRABALHO ABSTRATO..., *201*
OS EQUÍVOCOS DA EQÜIDADE, *213*
O DETERMINISMO SE REVOLTA, *223*

6. Mas onde estão as classes de outrora?, *229*
UMA TEORIA GERAL DA EXPLORAÇÃO, *232*
O PORRETE DAS CLASSES MÉDIAS, *244*
QUEM EXPLORA QUEM?, *251*
O PROLETÁRIO NÃO É MAIS VERMELHO?, *259*

TERCEIRA PARTE: A ORDEM DA DESORDEM
MARX CRÍTICO DA POSITIVIDADE CIENTÍFICA
7. Fazer ciência de outra maneira, *281*
A CIÊNCIA NO SENTIDO ALEMÃO, *284*
ÀS FONTES DA CIÊNCIA ALEMÃ, *291*
PERMANÊNCIAS DA CRÍTICA, *312*

8. Uma nova imanência, *331*
TOTALIDADE ABERTA E CONTRADIÇÃO, *335*
A DETERMINAÇÃO COMO *AFINAÇÃO*, *342*
UMA CIÊNCIA DO CONCRETO PARTICULAR, *349*
ORDEM LÓGICA, ORDEM HISTÓRICA, *353*

9. A angústia da lógica histórica, *363*
CAUSALIDADE HISTÓRICA E POSSIBILIDADE OBJETIVA, *366*
CAUSA INTRANSITIVA E LIVRE NECESSIDADE, *371*
NECESSIDADE MECÂNICA E NECESSIDADE PERMISSIVA, *375*
NECESSIDADES INCLINANTES E LEIS TENDENCIAIS, *393*

10. Coreografias caóticas, *399*
OS TRAÇOS DO CAOS, *402*
A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPÉIAS, *406*
LÓGICAS TURBILHONANTES, *413*
O BAILE DE MÁSCARAS DAS MERCADORIAS, *420*

11. Os tormentos da matéria (Contribuição à crítica da ecologia política), *431*
UM SER NATURAL HUMANO, *434*
EM BUSCA DA ENERGIA DISSIPADA, *453*
TRABALHO FÍSICO, TRABALHO SOCIAL, *464*
DESRAZÕES ECOLÓGICAS DA RAZÃO ECONÔMICA, *474*
A MISERÁVEL MEDIDA DE TODA RIQUEZA, *482*

BIBLIOGRAFIA, *497*

Para Hippolyte

O TROVÃO INAUDÍVEL

> *Quando* O Capital *interrompe o curso e dilacera o tecido de todo esse movimento histórico, é como uma trovoada inaudível, um silêncio, uma margem.* [Gérard Granel, Prefácio a *Crise das ciências européias*, de Husserl.]

> O Capital *é uma obra essencialmente subversiva. E menos porque conduziria, pelos caminhos da objetividade científica, à conseqüência necessária da revolução do que por incluir, sem quase formulá-la, uma maneira de pensar teórica que subverte a própria idéia de ciência.* [Maurice Blanchot, "Les Trois Paroles de Marx", em *L'Amitié*.]

"Todo pensamento", escreve sutilmente Isabelle Stengers, "trai pelas traições que suscita e indica por isso mesmo os terrenos onde manter-se fiel a ele é aprender a resistir-lhe." Fincados nessa resistência para com Marx e ao que ele aceitou em sua época, temos buscado "o atual ainda ativo" na pluralidade de suas palavras.

Essa atualidade é antes de tudo a da universalização e da vitalidade mórbida do próprio capital. Tornando-se efetivamente planetário, ele é mais do que nunca o espírito de nossa época sem espírito e o poder impessoal do reino da mercadoria. Nosso nublado horizonte e nosso triste quinhão. Enquanto o capital continuar dominando as relações sociais, a teoria de Marx permanecerá atual, e sua novidade sempre

recomeçada constituirá o reverso e a negação de um fetichismo mercantil universal.

"Escrevendo em preto-e-branco algo vermelho", *O Capital* pôs em crise "a humanidade européia".[1] Longe de abafar esse "trovão inaudível", as conturbações aceleradas do mundo permitem enfim que ele seja ouvido.

AS TRÊS CRÍTICAS DE MARX

Não se trata de opor um Marx original e autêntico às suas contrafações, nem de restabelecer uma verdade há muito confiscada, mas de sacudir o pesado sono das ortodoxias. Uma obra tão múltipla vive da diversidade e dos contrastes de suas interpretações. A pluralidade contraditória dos "marxismos" instituídos inscreve-se na dificuldade relativa de tomar decisões quanto a um texto que liga de modo indissolúvel a decifração crítica dos hieróglifos sociais e a subversão prática da ordem estabelecida. Salientando uma fala crítica direta, uma fala política "sempre excessiva, já que o excesso é sua única medida", e uma fala indireta do discurso científico, Maurice Blanchot observa que "a discrepância mantém unidos" esses discursos: eles não se acham justapostos, mas enredados, misturados. A diversidade dos registros não se confunde com o ecletismo vulgar e "Marx não vive comodamente com essa pluralidade de linguagens que estão sempre se chocando e dissociando nele".

Dividido entre seu fascínio pelo modelo físico da ciência positiva e sua fidelidade à "ciência alemã", entre o canto sedutor das sereias do progresso e a recusa dos seus paraísos artificiais, Marx desentende-se por um nada com sua própria sombra e esperneia nas mãos dos próprios espectros. Atravessado por contradições não resolvidas, seu pensamento não se mostra inteiramente homogêneo. Nem por isso é

[1] Gérard Granel, prefácio a *La Crise des sciences européennes*, de Edmund Husserl, Paris, Gallimard, 1989.

incoerente ou inconsistente. O núcleo do seu programa de pesquisa ainda permite que interroguemos nosso universo dentro da perspectiva de mudar o mundo. Ele não se contenta quase com colagens ecléticas e bricolagens mediáticas. Nenhuma doutrina, portanto, mas a teoria de uma prática suscetível de várias leituras. Não de qualquer leitura. Nem tudo é permitido em nome da livre interpretação, nem tudo tem valor. O texto e o contexto definem restrições, delimitam um campo de variantes compatíveis com suas próprias aporias e conseqüentemente invalidam o que indique contra-senso.

A teoria de Marx é, assim, ora definida como uma filosofia da história, uma filosofia do sentido e do remate da história; ora como uma sociologia das classes e um método de classificação; ora, enfim, como um ensaio de economia científica. Nenhuma dessas teses resiste a uma leitura rigorosa. Se não é fácil dizer em que consiste a teoria de Marx, podemos pelo menos lançar algumas luzes sobre aquilo que ela não é.

Ela não é, por exemplo, uma filosofia especulativa da história. Desconstrução declarada da História universal, a teoria de Marx dá passagem a uma história que não promete qualquer salvação, não repara absolutamente a injustiça, não mordisca sequer nossa nuca. Essa "história profana" apresenta-se a partir de então como um devir incerto, determinado tanto pela luta quanto pela necessidade. Não se trata assim de fundar uma nova filosofia da história em seu sentido único, mas de explorar "uma nova escrita da história" cujo alfabeto vem proposto nos *Grundrisse*. *O Capital*, portanto, põe em ação uma nova representação da história e uma organização conceitual do tempo como relação social: ciclos e rotações, ritmos e crises, momentos e contratempos estratégicos. A antiga filosofia da história extingue-se, por um lado, na crítica do fetichismo mercantil e, por outro, na subversão política da ordem estabelecida.

A teoria de Marx não é tampouco uma sociologia empírica das classes. Contra a racionalidade positiva, que ordena e classifica, organiza inventário e repertório, apazigua e pacifica, ela retira a dinâmica do conflito social e torna inteligível a fantasmagoria mercantil. Não que os diversos antagonismos (sexuais, hierárquicos, nacionais) sejam redutí-

veis à relação de classe. A diagonal da frente de classe religa-os e condiciona sem confundi-los. De um tal ponto de vista, o outro (estrangeiro pela religião, tradições, origem, grupo ou igrejinha) pode sempre tornar-se um outro si-mesmo num processo de universalização real. Esse o motivo por que as classes nunca são objetos ou categorias de classificação sociológica, antes a própria expressão do devir histórico.

A teoria de Marx não é, enfim, uma ciência positiva da economia de acordo com o paradigma então dominante da física clássica. Contemporânea das ciências da evolução e dos progressos da termodinâmica, ela resiste à racionalidade fragmentada e unilateral da divisão do trabalho científico. Tanto mais que a estranha coreografia das mercadorias e das moedas orienta-a para as lógicas ainda desconhecidas dos sistemas e da informação. Tanto seria anacrônico fazer de Marx o pioneiro consciente da epistemologia mais recente, quanto é claro que o comportamento irregular do capital arrasta-o para caminhos não batidos. Marx encontra aí, paradoxalmente, as ambições sintéticas da velha metafísica, que ele reivindica de maneira explícita como "ciência alemã" (*deutschen Wissenschaft*). Essa tradição ressuscitada permite-lhe abordar as lógicas não lineares, as leis tendenciais, as necessidades condicionais daquilo que Gramsci designará sutilmente como "uma nova imanência".

Essas três críticas — da razão histórica, da razão econômica, da positividade científica — respondem uma à outra e completam-se. Inscrevem-se, em condições iguais, nas interrogações de nossa época sobre o fim da história e a representação do tempo, sobre a relação da luta de classes com os outros modos de estabelecer conflitos, sobre a sorte das ciências exatas trabalhadas pelas incertezas das ciências narrativas. Nem filosofia da história, nem sociologia das classes, nem ciência da economia, que vem a ser então a teoria de Marx? Digamos provisoriamente: não um sistema doutrinário, mas uma teoria crítica da luta social e da mudança do mundo.

BATELEIROS DO POSSÍVEL

Em seu esboço de uma nova escrita da história, Marx sublinha o papel do contratempo ou da não-contemporaneidade entre esferas econômicas, jurídicas, estéticas. A dinâmica do conflito trabalha nas falhas e nas fraturas dessa discordância dos tempos. O pensamento mesmo de Marx inscreve-se no ponto de encontro em que a herança metafísica do atomismo grego, da física aristotélica, da lógica hegeliana é submetida à prova do modelo epistemológico newtoniano, do impulso das disciplinas históricas, dos desenvolvimentos impetuosos do conhecimento do ser vivo. Profundamente ancorado em seu presente, ele o excede e ultrapassa na direção do passado e do futuro. Essa a razão por que o som de seu discurso é *praticamente inaudível* aos contemporâneos insensíveis à arte do contratempo. Era mais fácil para os herdeiros e epígonos traduzi-lo na pequena música do positivismo dominante e nas tranqüilizadoras odes ao progresso.

Na interseção de pistas tipicamente não contemporâneas, hoje, ao contrário, Marx aparece como um audacioso bateleiro do possível. Quando se remove a crosta das ortodoxias, a hora é propícia para o despertar de virtualidades há muito desprezadas ou ignoradas. Em busca desse Marx, o extemporâneo, solicitado entre presente, passado e porvir, atravessamos a paisagem contrastante de um século de leituras e comentários. As abordagens de Karl Kautsky ou de Rosa Luxemburgo, as de Nikolai Bukharin ou de Karl Korsch, as de Louis Althusser ou de Roman Rosdolsky não conduzem ao mesmo Marx. É preciso portanto que cada qual escolha o seu caminho e a sua companhia. Quanto a nós, privilegiamos dois outros grandes bateleiros: Walter Benjamin e Antonio Gramsci. Seus destinos trágicos de *outsiders* permitiram-lhes ouvir o que permanecia inaudível para a maioria dos discípulos declarados, cheios de pressa em traduzir as palavras insólitas de Marx numa linguagem familiar, que é forçosamente a da ideologia dominante. Contra o culto sonolento do progresso e suas promessas quase sempre ilusórias, ambos vão ao encontro de Marx por caminhos notavelmente convergentes, árduos e pouco freqüenta-

dos. Do *Diário de Moscou* (1927) às *Teses sobre o conceito de história* (1939), Benjamin soube aprofundar a crítica messiânica da abstração temporal. No mesmo momento, na experiência da derrota, Gramsci soube, em seus *Cadernos do cárcere* (1930-1936), tirar as conseqüências da indecisão intrínseca do conflito: "Só se pode prever a luta." Daí resulta uma noção da política como estratégia e uma noção do erro como risco inelutável da decisão.

A vitalidade de uma teoria se prova pelas refutações que ela sofre e pelas mutações de que é capaz sem desagregar-se. Jogando esse jogo da contradição, privilegiamos freqüentemente o confronto com Karl Popper e com a corrente do chamado "marxismo analítico".

— Com Popper, porque sua crítica, a nosso ver pouco fundada, do historicismo marxiano, impregnou a contra-ofensiva ideológica dos anos 70, preparando a contra-reforma social, política e moral cujos danos hoje podemos avaliar. Discutível, a epistemologia de Popper é sem dúvida melhor que sua filosofia aproximativa, e o próprio pensador melhor que o popperismo vulgar reduzido a um lugar-comum ideológico.

— Com o marxismo analítico anglo-saxônico (Gerry Cohen, Jon Elster, John Roemer, Eric Olin Wright). Esses autores tiveram o mérito de levantar, ao longo de toda a década de 1980, questões fundamentais sobre a história, o progresso e as classes à luz das experiências trágicas do século 20. Têm realizado um grande esforço para salvar Marx de seus arcaísmos, formulando uma teoria geral da história (Cohen) ou uma teoria geral da exploração (Roemer), alimentadas ambas pelos desenvolvimentos recentes das teorias dos jogos e da justiça. Daí resulta uma desintegração metódica, e assim reivindicada, do núcleo teórico central (teoria do valor, trabalho abstrato, relação entre valor e preço), que ilustra a incompatibilidade entre um individualismo metodológico radical e uma teoria crítica do conflito social.

A derrocada das políticas de Estado conduzidas em nome de Marx desde o fim da década de 1920 demonstraria mais geralmente a impossibilidade de conjugar dois programas de pesquisa distintos: a crítica

da economia política e a teoria da história, a análise do conflito social e a compreensão do devir histórico. Sua identidade apressadamente proclamada teria servido para justificar cientificamente a necessidade de uma alternativa socialista, tirando o "marxismo histórico" o seu poder mítico e os seus efeitos de crença desse liame indemonstrável. Entretanto, a fusão da história, da ciência, da moral caracteriza mais os catecismos positivistas e a franco-maçonaria da razão de Estado do que o pensamento subversivo de Marx. O que na verdade está morrendo é o culto histórico da modernidade, cujos marxismos instituídos não foram, em suma, senão variantes.

Incerta, a história não promete nem garante nada.
Indecisa, a luta não repara inteiramente as injustiças.
A ciência sem moral não prescreve o bem em nome do verdadeiro.

As três partes do livro retomam as três grandes críticas (da razão histórica, da razão econômica, da positividade científica). Mas, a fim de satisfazer aos limites do gênero, tivemos de fazer escolhas, expondo-nos ao perigo de suscitar críticas por termos negligenciado esse ou aquele aspecto.[2] Achamos igualmente por bem deixar os textos falarem. A polissemia deles é mais esclarecedora que o comentário. Tal decisão não é portanto acadêmica: a montagem e o encontro dos fragmentos permitem traçar a constelação de uma época, despertar ecos e ressonâncias sob o choque do presente.

Agradeço a todos aqueles a quem este livro deve, sob todas as formas por que se apresentaram suas contribuições: conselhos e críticas, artigos e trabalhos, informações bibliográficas ou pura e simples-

[2] Aconselhamos a leitores mais insaciáveis nosso trabalho *La Discordance des temps, essais sur les crises, les classes, l'histoire*, publicado no outono de 1995 nas Éditions de la Passion. Ali encontrarão especialmente capítulos sobre as crises e as ondas longas que ilustram a "nova escuta do tempo" aqui introduzida; assim como capítulos sobre as castas e a burocracia, sobre as relações sociais de sexo ou sobre o elo entre mundialização e dobras identitárias. *La Discordance des temps* constitui de algum modo o contraponto e o complemento deste *Marx, o extemporâneo*.

mente bate-papos. Em especial: Antoine Artous, Michel Husson, Samuel Joshua, Vincent Jullien, Georges Labica, Nicole Lapierre, Francisco Louça, Michaël Löwy, Henri Maler, Sophie Oudin, Edwy Plenel, Miguel Romero, Pierre Rousset, Catherine Samary, Isabelle Stengers, Stavros Tombazos, Charles-André Udry, Robert Went. Sou igualmente grato a Olivier Bétourné por suas pertinentes recomendações.

Este livro deve muito, enfim, a François Maspero, cuja atividade editorial salvou do esquecimento ou da indiferença tantos textos fundamentais. Contribuiu assim transmitindo-nos uma memória teórica e abrindo os horizontes para uma controvérsia pluralista.

PRIMEIRA PARTE

Do sagrado ao profano

Marx crítico da razão histórica

"A História não faz nada."
Engels, *A sagrada família*

1. Uma nova escrita da história

Marx costuma ser acusado de pecar ora por determinismo econômico, ora por teleologia histórica. Esses pecados capitais traduzir-se-iam, em termos práticos, por um voluntarismo ardoroso, precipitando o curso da história num garantido *happy end*, ou por uma passividade burocrática confiante nas engrenagens do progresso.

Os pecados têm suas virtudes. A predestinação calvinista esteve na origem de um forte impulso prático e um certo determinismo pôde evoluir como "espírito de iniciativa e como tensão extrema de vontade política". A confiança no porvir liberado foi igualmente uma "formidável força de resistência moral" e "uma vontade disfarçada em ato de fé". Gramsci interpreta essa ambivalência como a expressão de uma religiosidade popular profunda, cuja fé obstinada resiste ao poder intelectual da argumentação discursiva.[1]

É verdade que alguns "marxistas" entreteceram de bom grado a metáfora do "Tribunal da História", de seus "caminhos" e "meandros", como se uma via de mão única conduzisse ao pé do carvalho onde a justiça última é feita. De acordo com essa representação religiosa, o extemporâneo torna-se desvio, e o erro complô. A derrocada dos regimes burocráticos oferece hoje a oportunidade de reler Marx, derrubando o muro desse "marxismo" petrificado em ideologia, cuja ortodoxia constituiu-se em boa parte na ignorância do seu pensamento. Marx adere à perspectiva de um fim da história? O horizonte da sociedade sem classes, da extinção do Estado, da satisfação ilimitada das necessi-

[1] Antonio Gramsci, *Cahier de prison 10*, Paris, Gallimard, 1971, p. 71; *Cahier 11*, p. 187; *Cahier 13*, p. 408.

dades pode encorajar uma resposta afirmativa: "Deveríamos ser levados a pensar que uma sociedade socialista assim concebida poderia constituir uma *sociedade terminal* que já não precisaria de qualquer evolução ulterior e na qual não se manifestaria mais nenhum impulso para uma sociedade futura. Marx não usa esses termos para enunciar sua visão do socialismo, mas em nada impede uma tal possibilidade de exposição. Que uma interpretação como essa seja permitida é o que sugere o pensamento que entende o socialismo como a supressão de todas as fontes de conflitos entre os homens e/ou como uma condição na qual a vida empírica realiza o homem em sua essência." Ele próprio apresenta o comunismo como "o enigma resolvido da história e vê em si mesmo essa solução". A solução do enigma não significaria "o fim da história"?[2] Sociedade terminal? Fim da história? Tais fórmulas não são as de Marx. Pertencem exclusivamente aos seus comentadores. A designação do comunismo como "enigma resolvido" vem de uma época em que Marx deixa claro que ele não entende por comunismo senão o "movimento real".[3] A chave do mistério residiria portanto no "movimento real" pelo qual a história é indissociavelmente história que se faz e teoria crítica de seu próprio desenvolvimento.

Desde 1845 Engels recusa categoricamente qualquer personificação da história erigida em poder autônomo: "*A história não faz nada*, ela não dispõe de grandes riquezas, ela não decide os combates! É ao contrário o homem, o homem real e vivo, quem faz tudo isso, possui tudo isso e decide todos esses combates; não é 'a história', podem estar certos disso, que usa o homem como meio *para realizar* — como se ela fosse uma pessoa à parte — *seus próprios fins; ela é apenas a atividade do homem que vai em busca dos fins dele mesmo.*"[4] Pois "a primeira pressuposição da história dos homens é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos". Difícil recusar de maneira mais firme a representação fetichista da História. A História que "faz" alguma coisa é ainda

[2] Leszek Kolakowski, *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987, t. I, p. 200. Aqui, como no que se segue, os grifos são meus. D. B.

[3] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1960, p. 64.

[4] Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 116.

e sempre uma história sagrada, que supostamente age no lugar dos homens e às suas costas. Uma história filosófica e especulativa. Uma história de ideólogos. A história profana não tem fins próprios.

Essas fórmulas ardorosas saem da pena de Engels. Mas *A sagrada família* é um texto a quatro mãos cujo principal autor é Marx. Um ano mais tarde *A ideologia alemã* volta a insistir no assunto. Não se deve "acreditar que a história que está por vir seja a meta da história passada". Essa descrença declarada é grávida de conseqüências. Derrubar a ditadura dos fins é desmoralizar a história (renunciar de uma vez por todas a que ela tenha uma moral). Desmoralizá-la é politizá-la, torná-la aberta a um pensamento estratégico. Conceber a supressão do capital não como "o fim da história" mas como o fim da "pré-história" não é uma jogada literária nem um jogo de palavras.

Ruge já tinha entrevisto essa mudança: "A evolução não é mais abstrata, *o tempo é político*, embora ainda falte muito para que ele o seja suficientemente", mas foi incapaz de tirar daí todas as conseqüências. Em 1847 constatava Kierkegaard por seu turno, para lamentá-lo amargamente, que "tudo, nestes tempos, é político". Quanto a Marx, não tirará mais os dentes de sua presa. O resto é uma outra história.

MISÉRIAS DO POPPERISMO

No julgamento da teleologia histórica, Karl Popper desempenha o papel do promotor inflexível.[5] Hegel e Marx estão no banco dos réus. A farsa hegeliana de uma história devotada ao cumprimento de uma causa final, diz ele, já "durou o bastante". Uma "sociedade aberta" e uma história fechada (cuja última palavra já estaria escrita) são inconciliáveis. Derradeiro avatar coerente do historicismo hegeliano e "quinta-coluna intelectual" no campo do humanismo, o "marxismo" deve ser urgentemente aniquilado. Marx apareceria como o falso pro-

[5] Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, 2 vols., Paris, Seuil, 1979.

feta da "forma mais pura, mais difundida e mais temível de historicismo que o mundo já conheceu". Ele seria especialmente responsável pela confusão entre "previsão social" e "predição histórica" e pela redução da causalidade histórica ao modelo da causalidade natural. Revertendo a causa eficiente original em causa final, submetendo o presente ao poder despótico da história, ele teria habilmente utilizado a autoridade do determinismo científico a serviço do finalismo histórico. Sem essa confusão, a idéia razoável segundo a qual a evolução das sociedades é governada por certas causas não teria conduzido ao historicismo e aos seus danos práticos.

O historicismo é, segundo Popper, uma religião da salvação terrestre: os julgamentos de Deus ali se revelam através da história. Ora, "na acepção habitualmente dada a esta palavra", a história "não existe". Não história como estrutura significativa unificada, nem, portanto, sentido (nem significação nem seta direcional) da história.[6] Se a História devesse ser nosso juiz, ela celebraria indefinidamente o fato consumado. Seu sinistro tribunal seria antecipadamente assimilado pelo campo dos vencedores, cuja arrogante dominação ela perpetuaria.

Até que a vitória mudasse de campo.

Levando consigo na bagagem a justiça e os juízes.

Reduzindo a ciência social à história definida como o estudo "das leis da evolução social", o historicismo dividir-se-ia em duas correntes: antinaturalista e protonaturalista. Ativa, a primeira quereria dobrar à sua vontade o curso da história. Passiva, a segunda submeter-se-ia às leis da evolução. Incapazes de saber se essas leis aplicam-se para além dos períodos de observação, nunca teríamos certeza de possuir uma lei fixa e universal. O poder sem limites da história conduziria a um relativismo devastador para o conhecimento.[7]

[6] "Devemos aprender a encontrar uma justificação em nosso trabalho e em nossas ações, não num sentido da história que não existe. [...] Embora a história não tenda a nada, podemos conferir-lhe fins; embora ela seja desprovida de sentido, podemos dar-lhe uma significação. [...] Somos nós que trazemos uma meta e um sentido" (Karl Popper, op. cit., t. II, p. 184).

[7] Para desmascarar a "miséria do historicismo", Popper exibe uma montoeira de citações que servem aos seus propósitos, colhidas em Comte ou Stuart Mill, mais do que em Marx ou Hegel (Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Presses Pocket, 1988).

Marx não tem lugar nessa construção. Suspeito de ativismo, ele deveria alinhar-se no campo antinaturalista. Inversamente, seu interesse pelas leis da física e da química o arrastariam para o campo protonaturalista.[8] Popper julga resolver o problema incriminando a aliança paradoxal entre historicismo e utopia, entre a submissão às leis da história e a temerária vontade de forçar-lhe o curso. Sob pretexto de rigor epistemológico, trata-se então de opor duas políticas: o voluntarismo historicista de qualquer projeto revolucionário e a "reparação fragmentária" de um reformismo razoável. "Via principal para levar a resultados práticos nas ciências sociais e nas ciências naturais", a humilde tarefa de retomada e remendo acha-se assim enobrecida pela paciente exatidão científica.

Desde a década de 1970 e a carreira exitosa da *Miséria do historicismo*, essa argumentação tornou-se o fundo comum do antimarxismo contemporâneo. Na realidade, o gosto pelas leituras cientificistas de Marx favoreceu em compensação sua crítica epistemológica. Popper apareceu então como o mais bem preparado para refutar a exorbitante pretensão do marxismo oficial em fazer ciência e anexar a verdade à história.

[8] Em geral Popper revela um conhecimento muito superficial e incerto do pensamento de Marx: "O materialismo histórico de Marx, ou pelo menos o que vimos dele até aqui, tem dois componentes: o historicismo, que eu recuso, e o economicismo — ou seja, a afirmação de que a organização econômica da sociedade é o fator fundamental da história de todas as instituições sociais —, que me parece ao contrário bastante defensável desde que não lhe confiramos um caráter muito absoluto. [...] Mas Marx deu ao economicismo um caráter absoluto, sob a influência da velha distinção hegeliana entre realidade e aparência e da distinção correlativa entre essencial e acidental." Ou ainda: "*O Capital* é, em ampla medida, um tratado de moral social, mas esta não é nunca defendida ali desse modo" (*Misère de l'historicisme*, op. cit., pp. 74 e 133). Num pequeno ensaio intitulado *Pour l'incertain* (Paris, Syllepse, 1990), Jean-Loup Englander esforça-se por corrigir as tentações cientificistas de Marx pela epistemologia popperiana. Seria mais judicioso revisitar Marx à luz dos desenvolvimentos contemporâneos da ciência do que "popperizá-lo" sem questionar a epistemologia do próprio Popper.

Em sua controvérsia na década de 1930 com Carnap e o Círculo de Viena, ele censurava o positivismo lógico por deixar escapar o momento privilegiado da descoberta e a audácia das conjeturas. A purificação lógica da ciência pela eliminação dos enunciados desprovidos de sentido decorria de uma ilusão. Para limitar-se a uma exigência não relativista, uma concepção crítica e dinâmica do conhecimento científico devia submeter-se à prova da refutação. De acordo com essa epistemologia do risco, a irrefutabilidade constitui o próprio vício do saber. Um discurso "que não pode ser falseado" (o do marxismo ou o da psicanálise), que não submete suas predições à prova do desmentido e encontra sem cessar novas justificações, caracteriza precisamente a não-ciência.

De uma incontestável fecundidade, a epistemologia popperiana da *Lógica da pesquisa científica*, do *Conhecimento objetivo*, de *Conjeturas e refutações* mergulha entretanto na ideologia quando reduz toda cientificidade aos seus próprios critérios. A mesquinha filosofia da *Miséria do historicismo* (escrita, é bom lembrar, em 1943-1945, no momento em que o marxismo achava-se amplamente identificado com a ortodoxia stalinista) e da *Sociedade aberta* ilustra essa confusão. Quando ele sustenta que um mundo, no qual o conhecimento objetivo existe como progresso social sem sujeito soberano, é incompletamente determinado e parcialmente impredizível, Popper encontra-se todavia menos afastado de Marx do que imagina.

Se os conhecimentos humanos são cumulativos, "nós não podemos", diz ele, "antecipar hoje o que só conheceremos amanhã". O aumento dos conhecimentos modifica o caminho à medida da marcha. Não seria portanto possível, "por razões de estrita lógica, predizer o curso futuro da história". Por seu conhecimento reflexivo, o desenvolvimento histórico produz o intrinsecamente novo, cujo papel e sentido nunca são fixados imediatamente, mas provisoriamente dados, sujeitos a correções e interpretações posteriores. É verdade que Marx declara procurar na economia leis tão rigorosas quanto as das ciências ditas exatas, mas está sempre se chocando contra a lógica recalcitrante, não linear, de "leis tendenciais". Ora, a confusão entre leis e tendências seria segundo Popper responsável pelas "doutrinas centrais do evolucionismo e do historicismo". Aponta como prova disso a *Lógica* de Stuart Mill, que visa a "descobrir a lei do progresso por um estudo e uma análise dos fatos gerais da história". "Uma vez estabelecida, essa lei", explica ele, "deve tornar-nos capazes de predizer os acontecimentos futuros, do mesmo modo que, a partir de um pequeno número de termos de uma série infinita em álgebra, somos capazes de discernir o princípio de regularidade da sua formação e de predizer o resto da série até não importa que número desejado de termos." As leis de sucessão histórica enunciadas por Comte ou por Mill assemelham-se realmente a "uma coleção de metáforas aplicadas de maneira inadequada".

Que devemos concluir disso? Que o conhecimento dos fenômenos sociais, psíquicos, históricos pertencem para sempre ao domínio tenebroso da ideologia ou do mito? Erigir a refutabilidade em critério exclusivo da ciência convida a uma tal conclusão. Na tradição de Rickert e de Dilthey, Popper distingue dentro do conhecimento científico as ciências explicativas das ciências compreensivas. As primeiras tratariam do geral e do quantificável, as segundas do singular e do qualitativo: "Defenderei portanto a concepção tão freqüentemente atacada como fora de moda pelos historicistas, segundo a qual a história caracteriza-se antes por seu interesse pelos acontecimentos reais, singulares ou particulares do que pelas leis e as generalizações."

O sonho de uma capacidade de predição comparável à das ciências naturais seria o pecado capital comum a todas as variantes de historicismo. Popper admite que o desenvolvimento social e histórico é puramente aleatório: "As tendências existem ou, mais precisamente, a suposição dessas tendências é quase sempre um artifício estatístico útil." O importante seria não confundi-las com leis físicas. Não fazer de tendências lei.

Para além de Comte ou Stuart Mill, essa profissão de fé visa "ao marxismo". Ora, Marx não está atrás desse ideal de previsibilidade histórica. *O Capital* não é a ciência das leis da história, mas a "crítica da economia política". Ele não quer saber de verificar a coerência de uma História universal, antes desembaralhar tendências e temporalidades que se contrariam sem se abolirem. Os textos consagrados a

conjunturas históricas particulares (as revoluções de 1848, a Guerra de Secessão, a Comuna de Paris) respondem ponto por ponto às interpelações de Popper. São não apenas obras-primas literárias (opinião com que se concorda de bom grado), mas ainda exemplos de conhecimento da história em processo. Este presente histórico não é um elo no encadeamento mecânico dos efeitos e das causas, mas uma atualidade repleta de possíveis, onde a política supera a história na decifração de tendências que não fazem lei.

Anuncia-se assim um outro conhecimento, rebelde aos cânones da física newtoniana. Ele produz por outro lado um saber efetivo e uma aptidão a agir sobre o real. Popper admite que toda explicação causal de um evento singular pode "ser dita histórica". Explicar por que e como ele se produziu é em suma "contar sua história". Fiéis à investigação sinalizadora que caracteriza originariamente a História, as "ciências narrativas" furtam-se assim ao veredicto simplificador da refutação. Elas admitem vários relatos da mesma história e postulam que o pluralismo narrativo não anula a consistência do narrado. Da crítica da economia política à psicanálise, passando pelas disciplinas da evolução, um sem-número de ciências ditas humanas praticam esse tipo de saber. A polêmica contra sua pretensão "historicista" a predizer o futuro aparece então como uma querela mesquinha. Se uma predição é "um evento social que pode entrar em interação com outros eventos sociais, e entre estes e aquele que ela prediz", ela pode igualmente contribuir para criar, apressar ou conjurar o evento anunciado.[9]

Mais surpreendente ainda é ver um leitor tão atento ao texto de Marx como Jon Elster, eminente representante da escola anglo-saxônica do marxismo analítico, retomar as mesmas queixas. Ele aplica-se a recensear os artigos que evocam "a noção funcionalista de intenções flutuantes, de desígnios que não se saberia atribuir a nenhum ator específico,

[9] Diderot não considera que o conhecimento histórico seja probabilista por falta. A probabilidade é inerente à aplicação do cálculo quantitativo a um objeto intrinsecamente aleatório: "A quantidade considerada na possibilidade dos eventos propicia a arte de conjeturar, de onde nasce a análise dos jogos de azar."

mas unicamente à história".[10] A exemplo da mão invisível de Smith ou da colmeia de Mandeville, a História desempenharia em Marx o papel de grande ordenadora do destino coletivo, condenando os indivíduos a cumprir seu grande desígnio mesmo sem saber. Elster vê nisso o resultado da estreita relação entre uma forte inclinação pela explicação funcional e a filosofia da história: "É certamente porque acreditava que a história estava dirigida para uma meta — o advento da sociedade comunista — que Marx pensava justificado explicar não apenas os modos de comportamento, mas também os eventos particulares em função de sua contribuição para esse fim."[11] Os textos de juventude manifestariam portanto "uma atitude teleológica perfeitamente coerente".

Elster deve entretanto admitir que *A sagrada família* e *A ideologia alemã* contradizem explicitamente essa problemática. Como leitor leal, ele não saberia ignorar o "ajuste de contas" de 1845-1846 com a velha consciência filosófica: "*A história não é mais que a sucessão das gerações que vêm uma após outra* e onde cada uma delas explora os materiais, os capitais, as forças produtivas legadas por todas as gerações precedentes; por conseguinte, cada uma delas continua, por um lado, a atividade tradicional em circunstâncias inteiramente modificadas e, por outro, modifica as antigas condições por uma atividade totalmente diferente. *Graças a artifícios especulativos, pode-se fazer-nos acreditar que a história vindoura é a meta da história passada.* Assim, por exemplo, atribui-se um propósito à descoberta da América, o de ter permitido o desencadeamento da Revolução Francesa."[12] Ou ainda: "De acordo com esse procedimento [de Stirner], é infinitamente fácil dar à história orientações únicas. Basta descrever seu verdadeiramente último resultado e considerá-lo a tarefa que ela se propôs desde a origem." Desse modo, a "tarefa" que se teria proposto desde a origem o sistema da propriedade fundiária seria a evicção dos homens para substituí-los por carneiros, como se vê na Escócia; ou

[10] Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique*, Paris, PUF, 1989, p. 36.
[11] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 52.
[12] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., pp. 65-66.

ainda o advento dos Capetos se teria "proposto como tarefa" conduzir Luís XVI ao cadafalso. A fórmula ritual do "agora enfim, agora podemos dizer" é a palavra de passe dessa visão apologética.[13]

Difícil imaginar secularização mais radical da história, rejeição mais vigorosa de seus "artifícios especulativos" e de suas ilusões retrospectivas! A história presente e vindoura não é a meta da história passada. Banal "sucessão de gerações", ela não tem mais sentido que a monótona genealogia das baleias. Desde esses anos de muda, quando se livra da velha pele, Marx não tem nada de um "posterômano". Não se encaminha às promessas finais e ao juízo final. Sua crítica inscreve-se nas dores do presente: "Se construir o futuro e traçar planos para a eternidade não é o nosso negócio, *o que temos de realizar no presente* não pode ser mais claro; ou seja, a crítica radical a toda a ordem existente."[14] Elster cita esses textos contraditórios em sua própria tese para logo desembaraçar-se deles, apresentando-os como acidentais e incoerentes. Ele admite apenas não ter nenhuma explicação "para o contraste impressionante entre *A ideologia alemã* e as outras obras". Como se se tratasse de uma espécie de enorme lapso teórico, logo obliterado em favor do esquema de desenvolvimento que "vai do porvir ao presente e não no outro sentido". Essa explicação mostra-se ainda mais inconsistente quando sabemos que *A ideologia alemã* retoma e sistematiza os temas da *Sagrada família*.

Os do "ajuste de contas". Ora, ajustar as contas com a velha consciência filosófica do ponto de vista da luta de classes e da crítica da economia política é também ajustá-las *com a filosofia especulativa da história*. É derrubar "a história sagrada", com seus paraísos perdidos e suas terras prometidas, em nome da "história profana"![15]

[13] Ibid., p. 169.

[14] Karl Marx, carta a Arnold Ruge, setembro de 1843.

[15] Marx acusa precisamente Proudhon de ficar sobre o terreno da história sagrada e de uma genealogia formal das idéias: "Em uma palavra, essa velharia hegeliana não é uma história: não é uma história profana — história dos homens —, é uma história sagrada das idéias." Carta a Annenkov, *Correspondance*, t. I, p. 449.

É pensar no presente, não no futuro anterior.

Confrontado com o desmentido formal dos textos, Elster não desiste. Marx não teria nunca considerado "que o advento do comunismo pudesse ser prematuro e que, a exemplo do modo de produção asiático, se tornasse um beco sem saída da história".[16] Toda a sua abordagem da história "deixa-se *talvez* acolher sob a rubrica mais geral da teleologia. A mão invisível que detém o capital é uma das duas grandes formas de teleologia em Marx, a outra sendo a necessidade que o processo acabe no final das contas por se destruir". Prudente e pudico *talvez*, pois as provas oferecidas não se acham à altura da conjetura.

Elas limitam-se a algumas cartas e artigos de circunstância. Fazer da Rússia ou da burguesia inglesa personagens, erigir a história em "fado moderno" são procedimentos jornalísticos correntes. Pode-se ver nisso o sinal de uma representação antropomórfica da história, mas é no mínimo abusivo encontrar aí a prova irrefutável de uma concepção teleológica cristalizada. A noção de "necessidade histórica" pode remeter tanto a uma problemática determinista quanto finalista; ela pode ainda exprimir uma "tendência" ou "lei tendencial", cujo conceito é explorado em *O Capital*. Que é efetivamente uma necessidade *histórica* aberta às singularidades factuais? Em 1849, Marx exorta na *Nova Gazeta Renana* operários e pequenos-burgueses a sofrerem na sociedade burguesa moderna, "cuja indústria cria os meios materiais necessários à fundação de uma sociedade nova que libertará a todos", em vez de voltar a "uma forma social superada que de novo mergulharia a nação inteira numa barbárie de medievo". Projetando em Marx a sombra de sua posteridade e a interpretação dos epígonos, a leitura retrospectiva de Elster quer ver ali o rascunho das prédicas stalinianas sobre o sentido da história: "Basta substituir a pequena burguesia pelo campesinato e a sociedade burguesa moderna pela acumulação socialista primitiva para obter a justificação clássica do stalinismo."[17]

[16] Jon Elster, *Karl Marx*..., op. cit., p. 417.

[17] Jon Elster, *Karl Marx*..., op. cit., p. 167.

Marx "tinha fé, não duvido, numa sociedade aberta", escreve Popper. Deveríamos, reforça Elster, "conservar o respeito pelo indivíduo que se acha no âmago da teoria marxiana do comunismo, mas não essa filosofia da história que permite que se menospreze o indivíduo antes do advento do comunismo para tratá-los como carneiros conduzidos ao abatedouro".[18] A despeito das incompreensões e das caricaturas, essa preocupação trai uma dificuldade real. Popper e Elster recusam-se a tomar Marx em bloco. Não podem com efeito estabelecer a coerência entre *a filosofia da história que eles lhe atribuem e a teoria aberta do conflito que lhe reconhecem*. Ficam assim reduzidos a fazer de Marx um pensador eclético e incoerente. Como conciliar a "fé na sociedade aberta" e o culto da história fechada, o primado comunista do indivíduo e a indiferença histórica para com as massas?

Marx utiliza uma "teleologia imanente" incompreendida pela maioria de seus críticos que não conhecem Spinoza. Quanto à utopia, ela sobrevive à custa de sutis metamorfoses não como invenção arbitrária do futuro, mas como "intenção orientada para o verdadeiro".

Daqui para a frente, nada de cidade futura, nada de mundo melhor. Mas uma lógica da emancipação enraizada no conflito.[19]

O ALFABETO DA NOVA ESCRITA

Enquanto Marx é vilipendiado como filósofo da história, suas intervenções sobre a questão pertencem ao período em que ele rompe com

[18] Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, op. cit., p. 134. Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 168. Louis Dumont e Michel Henry vêem na obra de Marx uma teoria radical da individualidade. Consultar Louis Dumont, *Homo aequalis I*, Paris, Gallimard, 1977; e Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1976.

[19] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit. Ver Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991. Sobre as aventuras da utopia na obra de Marx, consultar a tese sutil de Henri Maler, *Convoiter l'impossible*, Paris, Albin Michel, 1995.

a herança hegeliana. Posteriormente ao "ajuste de contas" já não se encontra nele traço de uma filosofia da história. Não é mais seu problema. Ele mudou de terreno.

A sagrada família e *A ideologia alemã* dão portanto definitivamente as costas a qualquer idéia de transcendência histórica. A religiosidade histórica é metodicamente liquidada: "*A filosofia da história* de Hegel é a última expressão conseqüente, levada à sua 'mais pura expressão', de *toda essa maneira que têm os alemães de escrever a história e na qual não se trata de interesses reais, nem mesmo de interesses políticos, mas de idéias puras*; essa história não pode então deixar de aparecer em São Bruno [Bauer] como uma seqüência de Idéias onde uma devora a outra, naufragando finalmente na 'Consciência de si', e em São Max [Stirner], que não sabe nada de toda a história real, *essa marcha da história* devia aparecer, com muito mais lógica ainda, como uma simples história de cavaleiros, bandidos e fantasmas, a cuja visão não se consegue naturalmente escapar senão pelo gosto do sacrilégio. *Essa concepção é realmente religiosa.*"[20]

Em 1844, Stirner denuncia as insurreições humanistas contra Deus como "insurreições teológicas" e os ateus convertidos ao culto do Homem abstrato como "gente piedosa". Não se acabou nunca com a religiosidade deles! Nunca se vai bastante longe no laicalismo! Marx por seu turno desafia "o Único" no terreno da secularização. Ele bate impiedosamente nos filósofos para quem a história é o cumprimento de uma Idéia, e o passado, o caminho traçado para o coroamento do presente: "Quando chega o momento da teoria tratar dos temas verdadeiramente históricos, como o século XVIII, por exemplo, esses filósofos só oferecem a história das representações, destacada dos fatos e dos desenvolvimentos práticos que constituem sua base, e, além disso, só oferecem essa história *com o propósito de representar a época em questão como uma primeira etapa imperfeita, como a anunciadora ainda limitada da verdadeira época histórica*, ou seja, da época da luta dos filósofos alemães de 1840 a 1844. O objetivo deles é portanto escrever uma história do

[20] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 71.

passado para fazer resplender com o maior brilho possível a glória e as imaginações de uma pessoa que não é histórica, e está de acordo com esse objetivo não evocar os acontecimentos realmente históricos nem mesmo *as intrusões realmente históricas da política na história*, e ofertar, em compensação, *uma narrativa* que não se baseia em nenhum estudo sério, mas em *montagens históricas* e em tagarelice literária."

Como Elster pode reduzir essa problemática anti-religiosa e antiteleológica a uma espécie de acidente inexplicável no pensamento de Marx? Trata-se ao contrário de um momento crucial de limpidez e esclarecimento, em que ele se despede definitivamente de uma "concepção verdadeiramente religiosa" da "marcha da história". Ele dá as costas às grandes "narrativas" e outras "montagens históricas" organizadas para conduzir ao presente concebido como o remate dessas etapas imperfeitas. Que não se irritem os Fukuyama de ontem e de sempre, que fazem de Marx "o grande autor de história universal do século XIX", a História universal não é para ele senão um (mau) romance!

Trata-se doravante de levar a história a sério, não mais como abstração religiosa, da qual os indivíduos vivos seriam suas humildes criaturas, mas como desenvolvimento real das relações de conflito.

Inicialmente contra Stirner, flagrado em falta no terreno da dessacralização, Marx fustiga uma história literalmente idealista: "Em toda a sua exposição, *ele não viu até aqui na história senão o produto de pensamentos abstratos* — ou antes representações que faz para si mesmo desses pensamentos abstratos; para ele, a história é dominada por tais representações, que, em última análise, resolvem-se todas dentro do 'sagrado'. É essa dominação do sagrado, do pensamento, da idéia absoluta de Hegel sobre o mundo empírico que ele vai agora descrever apresentando-a como uma relação histórica atual, como a dominação dos santos e dos ideólogos sobre o mundo profano: a hierarquia. Nessa hierarquia, o que antes era uma sucessão torna-se simultâneo, de modo que uma das duas formas coexistentes da evolução domina a outra. Assim, portanto, o adolescente dominará a criança, o mongol o negro, o Moderno dominará o Antigo, o egoísta que se sacrifica dominará o egoísta no sentido vulgar [...]. Antes o mundo do espírito aniquilava o mundo

das coisas; aqui o mundo dos pensamentos domina o mundo das coisas. O objetivo é evidentemente apresentar, no fim da história, a dominação que o mundo dos pensamentos exerce desde o começo da história como a dominação real e efetiva dos pensadores sobre o mundo das coisas, de tal forma que bastaria a São Max combater apenas os pensamentos e as representações dos ideológicos e triunfar sobre eles para erigir-se em 'possuidor do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos'."[21] Apologética da dominação, essa representação sagrada encontra sua consagração, "ao fim da história", na tirania dos pensadores que dominam em nome da Idéia.

Contra Proudhon em seguida, Marx denuncia a hipóstase das categorias: "Aceitamos que as relações econômicas, encaradas como leis imutáveis, como princípios eternos, como categorias ideais, fossem *anteriores aos homens ativos e que agem efetivamente*; aceitamos ainda que essas leis, esses princípios, essas categorias tivessem, desde a origem dos tempos, dormitado 'na razão impessoal da humanidade'. Já vimos que *com todas essas eternidades imutáveis e imóveis não há mais história; há quando muito a história na idéia, ou seja, a história que se reflete no movimento dialético da razão pura.* O Sr. Proudhon, ao dizer que no movimento dialético as idéias não se diferenciam mais, anulou tanto a sombra do movimento quanto o movimento das sombras, por meio dos quais ter-se-ia no máximo podido criar *um simulacro da história.*"[22] Essa história da idéia é a própria negação da história *qua* jogo de rela-

[21] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit. *O único e sua propriedade*, Max Stirner, apareceu em 1844.

[22] Karl Marx, *Misère de la philosophie*, em *Oeuvres, Économie*, I, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1965. Encontramos a mesma crítica na famosa carta a Annenkov de 28 de dezembro de 1846: "O Sr. Proudhon vê na história uma certa série de desenvolvimentos sociais; ele acha o progresso realizado na história; acha enfim que os homens tomados como indivíduos não sabiam o que faziam, que se enganavam sobre o próprio movimento, ou seja, que o desenvolvimento social deles parece à primeira vista coisa distinta, separada, independente do desenvolvimento individual. Ele não sabe explicar esses fatos, e a hipótese da razão universal que se manifesta é inteiramente inventada, nada mais fácil que inventar causas místicas, ou seja, frases onde falta o senso comum."

ções de conflito, determinadas e aleatórias. A hipóstase da razão impessoal e a da história impessoal andam juntas aí. Ora, a história não é nada fora dos homens ativos e que agem efetivamente.

Desde 1847 já tinha sido virada a página da História universal tão do agrado da filosofia especulativa. Para Hegel, "tudo que se passou e o que se passa ainda é exatamente o que se passa em seu próprio entendimento". A filosofia da história não é mais que a história de sua filosofia. Não há mais a história "segundo a ordem dos tempos", há a "sucessão das idéias no entendimento".[23] A carga é bastante clara para que seja permitido voltar contra Marx sua própria crítica da filosofia especulativa. Consciente do que rejeitou, ele o é igualmente da tarefa que resulta disso. Nada menos que *a invenção de uma outra escrita da história.*

A história universaliza-se não porque tenda à realização de sua Idéia ou porque seja aspirada para um fim de onde tiraria retrospectivamente sua unidade significativa, mas sim, pura e simplesmente, em função de um processo de universalização efetiva. Se "a existência empírica atual dos homens" desenrola-se já "sobre o plano da história mundial", se "homens empiricamente universais que vivem a história mundial" sucedem-se a "indivíduos que vivem sobre o plano local", isso se dá em razão da mundialização real da economia e da comunicação. A história furta-se assim à abstração destacada dos indivíduos para tornar-se "*existência histórica universal dos indivíduos*, em outras palavras, existência dos indivíduos diretamente ligados à história universal". Ela não é mais a realização de um destino genérico, tanto quanto o presente não é a meta predeterminada do passado.[24]

Dez anos mais tarde Marx retoma essas idéias nos rascunhos introdutórios aos *Grundrisse*. Registra ali oito pontos telegráficos sob a forma de "*nota bene* para mencionar aqui e não esquecer":

"1) A guerra desenvolvida anteriormente à paz; mostrar como, pela guerra e nos exércitos etc., certas relações econômicas como o trabalho

[23] Ibid., p. 78.

[24] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., pp. 64-67.

assalariado, a maquinaria etc. desenvolveram-se mais cedo que no interior da sociedade burguesa. Do mesmo modo, a relação entre força produtiva e relações de troca particularmente visível no exército.

2) *Relação entre a história ideal tal como foi escrita até aqui e a história real. Especialmente o que se costuma chamar de Histórias das civilizações*, a velha história das religiões e dos Estados. (Nessa ocasião pode-se também falar das diferentes maneiras de escrever a história até agora. A história dita objetiva. Subjetiva — moral — filosófica.)

3) Fenômenos secundários e terciários, de um modo geral as relações de produção derivadas, transpostas, não originais. Aqui *entrada em cena de relações internacionais.*

4) Críticas ao materialismo dessa concepção. Relação com o materialismo naturalista.

5) *Dialética dos conceitos força produtiva (meio de produção) e relação de produção, dialética cujos limites devem ser determinados e que não suprime as diferenças reais.*

6) *A relação desigual entre o desenvolvimento da produção material e, por exemplo, o da produção artística.* De uma maneira geral, não usar o conceito de progresso *sob a forma habitual.* Arte moderna etc. Essa desproporção está longe de ser tão importante e difícil de apreender quanto a que se produz no interior das relações da prática social. Por exemplo, o caso da cultura. Relações dos Estados Unidos com a Europa. Mas aqui o ponto realmente difícil é: *a maneira como as relações de produção seguem, como relações jurídicas, um desenvolvimento desigual.* Assim, por exemplo, a relação entre o direito privado romano e a produção moderna.

7) *Essa concepção aparece como um desenvolvimento necessário.* Mas *justificação do acaso.* O como. (Da liberdade etc., também.) (*Influência dos meios de comunicação. A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado.*)

8) O ponto de partida naturalmente na determinidade natural: subjetivamente e objetivamente. Tribos, raças."[25]

[25] Karl Marx, *Grundrisse*, I, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 44. As passagens

Essas breves observações permitem desconstruir a noção de "história ideal" em favor de *uma nova escrita histórica*. De acordo com a subversão que a descoberta da história real constitui, essa nova escrita será pura e simplesmente "a crítica da economia política". Aprofundando a ruptura com a noção especulativa de história universal, esse texto programático introduz a noção de *desenvolvimento desigual* ou de *relação desigual* entre diferentes esferas da atividade social, uma abordagem crítica da noção abstrata de progresso, uma relação problemática entre acaso e necessidade históricos. Trata-se de pôr termo a uma representação da história linear em seu curso e homogênea em seus momentos, onde fluxo temporal e significação coincidem. A relação entre história real e história escrita não teria como reduzir-se ao relato que supostamente colocasse ordem no caos dos fatos.

As tentativas de escrita objetiva, subjetiva ou filosófica praticadas até então deram *numa história ideal incapaz de produzir a inteligibilidade da história real*. Uma nova escrita da história implica uma revolução teórica. Já não se trata de tomar posse de uma totalidade significativa transparente. Assim, a guerra tem sua lógica política e tecnologia própria, não diretamente redutível à da sociedade. Ela desenvolve relações sociais que não correspondem às da sociedade em seu conjunto ou que antecipam suas formas futuras. Mais geralmente, toda formação social é entremeada de relações de produção derivadas, transpostas, não originais, cuja compreensão faz intervir as "relações internacionais". Há desligamento, defasagem, discordância, "relação desigual" e "desenvolvimento desigual" entre produção material e produção artística, entre relações jurídicas e relações de produção. Uma formação social concreta não é redutível à homogeneidade da relação de produção dominante. As diferentes formas de produção (material, jurídica, artística) não andam no mesmo passo. Cada qual tem seu ritmo e temporalidade próprios.

em itálico são enfatizadas pelo próprio Marx. Quando não constar tal aviso, são do autor deste livro.

A "nova escrita" invocada introduz portanto as noções decisivas de contratempo ou de não-contemporaneidade. O prefácio à primeira edição do *Capital* ecoa as notas dos *Grundrisse*: "Além dos males da época atual, temos de suportar uma longa série de males hereditários, provenientes da vegetação contínua dos modos de produção que existiram, mais a seqüência das relações políticas e sociais a contratempo (*zeitwidrig*) que elas engendram. Temos de sofrer não apenas da parte dos vivos, mas também da parte dos mortos." Esse anacronismo e esse contratempo surpreenderão aqueles que se contentam com a rígida "correspondência" entre infra-estruturas e superestruturas do Prefácio de 1859 à *Contribuição à crítica da economia política*.

Marx insiste ao contrário na discordância dos tempos.[26]

Contradição entre os textos? Talvez. Ainda é preciso sublinhar a continuidade sobre esse ponto entre os *Grundrisse* e *O Capital*. "Correspondência" não implica adequação. Ela apenas delimita um feixe de possibilidades. O contratempo, em compensação, é o modo real da política, da estética, da teoria. Assim, "a tradição de todas as gerações mortas pesa como um sonho mau sobre o cérebro dos vivos [...] e mesmo quando eles parecem ocupados em criar alguma coisa inteiramente nova, clamam temerosamente por socorro aos espíritos do passado, tomando-lhes emprestados seus nomes, palavras de ordem, costumes".[27] O presente é sempre vivido sob tais disfarces e trajes fora de moda, sob nomes de empréstimo, com palavras colhidas na língua materna, até que se domine enfim o novo idioma a ponto de poder esquecer o original. Longe de apagar-se em seus rastros, o passado continua assombrando o presente. A política é exatamente o ponto de

[26] Encontramos esse *contratempo* sob a pena de Jacques Derrida: "Já não nos damos conta da usura, já não nos damos conta da usura como de uma única idade no progresso de uma história. Nem maturação, nem crise, nem mesmo agonia. [...] Contratempo. *This time is out of joint*. [...] A época está fora de seus gonzos. Tudo, a começar pelo tempo, parece desregulado, injusto ou desajustado" (*Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 129).

[27] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1968.

encontro entre esses tempos discordes. Encontrar-se-ão na arqueologia freudiana essas sobrevivências ativas e esses tempos misturados, onde nada do que se formou desaparece, onde tudo que está conservado pode reaparecer.[28]

Articulando entre si temporalidades heterogêneas, Marx inaugura uma representação não linear do desenvolvimento histórico e abre o caminho para as pesquisas comparativas. O conceito de "desenvolvimento desigual e combinado", introduzido por Parvus e Trotski a partir de 1905, e o de "não-contemporaneidade", desenvolvido por Ernst Bloch, inscrevem-se na linha de pensamento de suas intuições por tanto tempo inexploradas.[29]

Às vésperas das revoluções de 1848, a atmosfera está carregada de espectros. O do comunismo, certamente. Mas Stirner vê também o homem metamorfosear-se em alma penada "obscura e decepcionante". "Tudo está assombrado! Fantasmas em todos os cantos!": fantasmas e fetiches — da verdade, da lei, da ordem, do bem, da honra, da pátria. A humanidade desumanizada aniquila-se em seu próprio ideal. Ela erra como um espírito maldito que esvanece ao canto do galo.[30]

[28] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, pp. 11-15.

[29] No começo do século 20, historiadores ocuparam-se com esses curiosos efeitos de contratempo. Em sua *Teoria da história* Xenopol sublinha que os fatos sociais "não seguem sempre uma marcha igual e paralela". Alguns "ficam para trás como para descansar, recuperar as forças e alcançar mais tarde [aqueles] que os ultrapassaram", enquanto outros parecem recuar "antes de atirar-se à frente" de novo. Em *Les Alternances du progrès*, Robert Bonnaud cita especialmente os trabalhos de Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science* (1894), e de Xenopol, cuja *Teoria da história* foi traduzida para o francês em 1904. Bonnaud vê aí um convite à "ritmologia". Sua periodização — articulada em torno de "curvas de atos", "curvas de fase", "curvas de episódios", cheia de encaixes e cruzamentos — convida a uma exploração heróica nos entrelaçamentos dessas temporalidades complexas. Bonnaud pode ainda ser lido em: *Le Système de l'histoire* (Paris, Fayard, 1989), *Y a-t-il des tournants historiques mondiaux?* (Paris, Kimé, 1992), *Les Alternances du progrès* (Paris, Kimé, 1992). Este último livro insiste particularmente sobre a necessidade de uma ritmologia: "Possam os economistas, levados ao estudo dos ciclos qualitativos pelos próprios ciclos quantitativos, tirados de sua beatitude pelo fim das Trinta Gloriosas e aquilo que alguns designam como a parte descendente da onda de Kondratiev, examinar de perto, na mesma ocasião, a onda de Hirschman, completá-la, corrigi-la, inspirar-se nela, multiplicar os esboços. Os ritmos qualitativos existem. A ciência desses ritmos merece existir" (p. 87).

[30] Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Paris, Stock, 1978, pp. 72 e 275.

Essa história espectral está grávida de acontecimentos. Fantasmas que voltam, que deslizam pelo interstício dos tempos desajustados, nos contratempos de uma época desagregada, anunciam precisamente o seu advento.

As notas dos *Grundrisse* sublinham as principais conseqüências dessa revolução da historicidade. A heterogeneidade do desenvolvimento histórico é incompatível com a imagem de um progresso em sentido único, postulando, dirá Nietzsche, "a homogeneidade absoluta de tudo que acontece". O progresso não conseguiria sair intacto da rejeição da história universal. Marx anota isso com sobriedade. De uma maneira geral, não se deve tomar o conceito de progresso "sob a *forma abstrata* habitual", que faz dele uma espécie de destino e de providência (o progresso técnico acarretando mecanicamente um progresso social e cultural). Essa forma abstrata supõe uma noção homogênea e vazia do tempo. Só por escoar, o tempo que passa ("a mão do tempo", diz Darwin) fabricaria progresso. Sobre essa via traçada, nada de desaceleramento, nada de afastamentos, nada de paradas. O desenvolvimento desigual entre esferas sociais, jurídicas, culturais obriga, ao contrário, a pensar um progresso que não seja nem automático nem uniforme. A história não é um longo rio tranqüilo. O progresso técnico tem o seu reverso de regressão social (ou ecológica). Aqui progresso, ali regressão: "O progresso", escreve Robert Bonnaud, "divide-se, ele é o seu próprio inimigo." Ele muda de frente e de direção.

Zeitwidrig! Não-contemporaneidade, não-linearidade.

Discordância das esferas e dos tempos.

Tempo ritmado das alternâncias e das intermitências.

Tempo rompido da política e da estratégia.

Aberto às contradições rítmicas dos ciclos e das genealogias, esse "materialismo histórico" não teria como ser confundido com o "mate-

rialismo naturalista". Cada indivíduo participa de uma pluralidade temporal onde intervêm ciclos econômicos, ciclos orgânicos, ciclos ecológicos, tendências pesadas da geologia, do clima, da demografia. O tempo claudicante é crivado de oportunidades e de momentos propícios anunciados outrora pelo *kairos* dos sofistas. A duração não age mais como uma causa, mas como uma chance. A dialética entre forças produtivas e relações de produção, cujos limites devem ser determinados, "não suprime as diferenças reais". O acaso não é mais um acidente ou um parasita da causalidade, mas o correlato imediato do "desenvolvimento necessário", o outro da necessidade, o acaso *dessa* necessidade, do mesmo modo que a liberdade não é um capricho, mas liberdade de uma coação. Determinado, o desenvolvimento histórico permanece repleto de ramificações e de bifurcações, de cruzamentos e setas orientadas.

Smoking... No smoking...

Essa revolução conceitual anula a história universal suscetível de pôr ordem no caos histórico. Ela permite reexaminar as escritas históricas enumeradas por Hegel: a história original, a história reflexiva, a história filosófica. A história não é de modo algum universal por natureza e em todo o tempo. Ela se torna universal por um processo de universalização real. Somente então pode começar a ser pensada como universalidade em devir. Contra todo o eurocentrismo normativo, essa simples observação abre caminho para a antropologia e a história comparativas.

Desde a Introdução de 1843 à *Contribuição à crítica da filosofia do direito*, Marx apreendeu a especificidade paradoxal de uma história alemã devotada a dividir as restaurações com os povos modernos sem entretanto compartilhar suas revoluções. Política na França, na Alemanha a revolução é filosófica, não no sentido vulgar de que se trataria de uma simples paródia fantasmática de revolução impossível de achar, mas no sentido de que ela exprime um desenvolvimento desigual em escala européia entre instâncias econômicas, políticas, filosóficas. Na combinação dessas desigualdades, um avanço é também um atraso e vice-versa. O "atraso" político e econômico alemão determina seu "avanço" filosófico, enquanto o "avanço" econômico inglês traz em si mesmo o "atraso" político e filosófico. Avanços e atrasos conjugam-se sem se compensarem. Formam duplas simétricas. Marx convida-nos a pensar o contratempo desses arranjos temporais: "Nós alemães temos vivido nossa pós-história em pensamento na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do presente sem sermos seus contemporâneos históricos."[31]

Contemporâneos não contemporâneos.

Descontemporâneos.

A história não conhece sentido único. Nem longitudinalmente, de acordo com a seqüência dos séculos. Nem em corte, quando um pensa a vida do outro enquanto o outro vive o pensamento do primeiro, sem que filosofia e história, economia e política jamais consigam reconciliar-se na harmonia calma da simples "correspondência". Pensado como "atraso", em relação a uma norma temporal imaginária, o anacronismo acaba por impor-se não como anomalia residual, mas como atributo essencial do presente. A não-contemporaneidade não se reduz à desigualdade indiferente dos seus momentos. Ela é também o desenvolvimento deles combinado num novo espaço-tempo histórico.[32]

Aqui nos vemos longe do Meccano* sumário das infra-estruturas e das superestruturas. A crítica da razão histórica não desembocará entretanto na contemplação impotente ou estetizante do ruído e do furor. A dialética das forças produtivas e das relações de produção ilumina o desenvolvimento histórico. Mas os conceitos não esgotam a realidade. Marx lembra fortemente os "limites" dessa dialética que "não suprime as diferenças reais". Pois a necessidade explicativa não anula o acaso, e o "como" da história remete "necessariamente" ao aleatório da luta.

[31] Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit*, Paris, Alfred Costes, 1952. "Que é contemporâneo?", pergunta Michel Serres, já que incessantemente fazemos "ao mesmo tempo gestos arcaicos, modernos e futuristas", de acordo com um tempo gofrado e plissado (*Éclaircissements*, Paris, Flammarion, "Champs", 1993).

[32] Lenin com sua teoria do elo fraco, Trotski com suas teses sobre o desenvolvimento desigual e combinado e a revolução permanente tiram as conseqüências estratégicas dessa "nova escrita da história".

* Marca registrada. Jogo de construção com peças metálicas intercambiáveis. (*N. do T.*)

"A história universal" não é o cumprimento de um destino ou de uma escrita. Resultado do processo de universalização efetiva da consciência (especialmente pelo desenvolvimento da comunicação), ela própria é um produto histórico, do qual convém dar-se conta, e não o princípio explicativo.

A história não tem sentido filosófico.

Mas é politicamente inteligível e estrategicamente pensável.

Anunciada pelos *Grundrisse*, a *nova escrita* da história é posta em ação no *Capital*. Assim como o atestam índice e ocorrências, ali já não se trata da História enquanto tal.

MACACOS, GLANDES E HOMENS

Certas polêmicas contra o determinismo de Marx revelam pura e simplesmente ignorância ou o amálgama deliberado entre a sua teoria e um certo "marxismo" doutrinal. Kolakowski interroga-se assim sobre "o marxismo como doutrina do futuro": "Nenhum estudioso do marxismo poderá negar que *o sentido da história* entrevisto por Marx, enquanto tentava realçar-lhe o traçado, não decorria para ele somente de suas investigações retrospectivas; antes, em primeiro lugar, é através dos seus prognósticos sobre os destinos futuros da humanidade que esse sentido pode tornar-se explícito. *É, antes de tudo, indicando a perspectiva de um mundo novo para o qual nos conduz infalivelmente a sociedade contemporânea que ficamos em condições de apreender a significação do passado*: um ponto de vista jovem-hegeliano que Marx nunca rejeitou. *É somente na luz da unidade futura da humanidade que se nos desvela o sentido da história universal passada.* Por aí seria portanto impossível admitir ainda como marxista uma posição que não quisesse aceitar a profecia comunista. Um marxismo amputado desse elemento deixaria de ser um marxismo."[33] Marx recusa ao contrário, categoricamente, o ponto de vista "jovem-hegeliano" que lhe é atribuído ali.

[33] Leszek Kolakowski, *Histoire du marxisme*, op. cit., t. I, p. 537.

Patinhando em lugares-comuns, Kolakowski confunde trâmite lógico e filosofia da história. Quando Marx vê na anatomia do homem a chave da anatomia do macaco, ele sublinha que "a sociedade burguesa é a organização histórica da mais desenvolvida e variada produção que existe". Esse o motivo por que "as categorias que exprimem as relações dessa sociedade" permitem ao mesmo tempo "dar-se conta da articulação e das relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas com os resíduos e os elementos sobre os quais ela se edificou, e onde certos vestígios não ainda ultrapassados por uma parte subsistem nela, onde aquilo que não tinha senão sentido indicativo tornou-se, ao desenvolver-se, significação explícita".[34] Ver nesse raciocínio a prova de uma concepção determinista ou teleológica da história é um grosseiro contra-senso. Trata-se de um problema de conhecimento. A forma mais desenvolvida revela os segredos das formas menos desenvolvidas. Isso não quer absolutamente dizer que o homem seja o destino do macaco, seu único desenvolvimento concebível, seu único porvir realmente possível. Nada obriga com efeito a *considerar o homem como a finalidade do macaco*.[35] Há entre eles muitas bifurcações.

Do fundo de sua prisão Gramsci ridicularizou com humor "o evolucionismo vulgar, fatalista e positivista" atribuído a Marx. "Poder-se-ia colocar assim o problema: toda 'glande' pode pensar que se tornará um carvalho. Se as 'glandes' tivessem uma ideologia, seria justamente a de se sentirem 'grávidas' de carvalhos. Mas na realidade 999 glandes em mil servem de alimento aos porcos e contribuem quando muito para fabricar salsichas e mortadela."[36]

[34] Karl Marx, *Grundrisse*, I, p. 39.

[35] Em *La Violence capitalisée* (Paris, Cerf, 1986) Bernard Guilbert faz este estimulante comentário sobre a inteligibilidade "anatômica" da história: "A inteligibilidade da história efetua-se *a posteriori*. A lógica é história condensada. O próprio anacronismo é portanto orientado por uma irreversibilidade; o cone de luz (de espaço e de tempo) que acompanha o capital em sua trajetória proíbe a inteligibilidade de qualquer outra história que a sua e retrospectiva. O capital recapitula sua história. Somente neste sentido a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco" (p. 29).

[36] Antonio Gramsci, *Cahiers de prison 6, 7, 8, 9* (Paris, Gallimard, 1983),

Nada de término da história, portanto. Nada de paleolítico superior, nada de colina inspirada onde cumprir a ascensão. Nada de cume de onde a planície atravessada cegamente se ofereceria ao olhar triunfante. Nada de revelação retrospectiva do sentido. Somente mortadela profana e salsichas prosaicas.

A categoria temporal do conhecimento não é a de um porvir detentor da palavra final, mas a do presente que propicia as chaves de inteligibilidade do passado. Que uma forma desenvolvida (ou uma categoria complexa em relação a uma categoria simples) permita esclarecer formas embrionárias não significa que *esse* desenvolvimento seja o único porvir possível *desse* embrião. As categorias da economia burguesa permitem sem dúvida pôr um novo olhar sobre todas as formas de sociedade, mas *cum grano salis*, pois elas não dispensam de elaborar as categorias específicas a essas formações sociais. Denunciando a ilusão retrospectiva segundo a qual uma sociedade tende quase sempre a conceber o passado como sua gênese necessária, Marx rejeita uma espécie de determinismo às avessas: as sociedades anteriores, diz ele, "podem encobrir essas formas desenvolvidas, estioladas, caricaturadas etc., mas sempre com uma diferença essencial. De resto, o que se costuma chamar desenvolvimento histórico repousa sobre o fato de que a forma derradeira considera as formas passadas como etapas que conduzem a si mesma; como, além disso, é raramente capaz, e ainda em condições históricas determinadas, de fazer sua própria crítica, ela as concebe sempre de maneira unilateral".[37] Essa relação unilateral da forma derradeira com as formas passadas elimina a pululação dos possíveis e mutila uma necessidade amputando-a de seus acasos.

Querer explicar a história pela história cria um círculo vicioso. É preciso romper esse círculo. Subverter a questão. Pôr a totalidade de cabeça

p. 498. Nos mesmos cadernos Gramsci fustiga "a história fetichista" e a ilusão das origens, segundo a qual procura-se na história precedente os germes de um fato concreto como "se procura a galinha no ovo fecundado" (p. 477).

[37] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit. Capítulo: "Formas anteriores à produção capitalista", p. 140 ss.

para baixo. Não partir mais da história como princípio explicativo, mas colocá-la como aquilo que deve ser explicado.

A nova escrita da história requer portanto a elucidação da estrutura interna real do modo de produção. A ordem lógica excede a ordem genética, que os ingênuos do conceito persistem em confundir com a história empírica. Esse conhecimento não se exprime sob forma de predições históricas disfarçadas em previsões científicas. Marx denuncia ao contrário os inventores de um estado normativo ("que deve ser criado") ou de um ideal ao qual a sociedade deveria submeter-se. Seu propósito antiutópico consiste em desfazer o feixe dos possíveis não para predizer o curso necessário da história, mas para pensar as bifurcações surgidas do instante presente.[38]

A teoria megulha então no âmago do atual para desfazer os nós de um tempo repleto de calombos, rugas e vincos. Para desenvolver as leis da economia burguesa, "não é necessário escrever a história efetiva das relações de produção". A observação delas, como relações que acabaram por se tornar históricas, conduz "sempre a equações irredutíveis que remetem a um passado deixado para trás por esse sistema". Ao mesmo tempo que "a apreensão correta do presente", essas indicações fornecem "*a chave para a compreensão do passado*: este é um trabalho à parte que esperamos ter tempo de abordar igualmente. Por outro lado, esse exame segundo uma perspectiva justa conduz também a *pontos onde se esboça a abolição da configuração atual das relações de produção* e portanto o nascimento de um movimento, *prefiguração* do porvir. Se, de uma parte, as fases pré-burguesas aparecem como *pressuposições históricas, quer dizer, abolidas e ultrapassadas*, as condições atuais da produção aparecerão como condições que estão abolindo a si mesmas e que se colocam por conseguinte como os pressupostos históricos de um novo estado de sociedade".[39]

Nem mais, nem menos.

[38] "Sempre que Marx debruça-se sobre problemas históricos concretos, o conceito de necessidade é substituído pelo conceito de alternativa" (Agnès Heller, *La Théorie des besoins*, Paris, UGE, 1978, p. 108).

[39] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit., p. 400.

Afirma-se aqui uma nova temporalidade do conhecimento. As sociedades de ontem não são em si mesmas, em sua imediatidade, históricas. Passam a sê-lo sob o choque do presente. O conhecimento do passado não consistiria em usar seus trajes fora de moda, entrar em sua pele ou abarcar com um olhar panóptico o quadro rematado da história universal. Ela não pertence à ordem horizontal da passagem em revista ou do sobrevôo dominador.

Ela pertence à ordem vertical. Do cavoucar e mergulhar nas profundezas do presente, onde se acham enterradas as chaves que abrem as arcas do passado como as portas do futuro. Não para oferecer o domínio sobre eles. Mas para deixar entrever, na fugacidade de uma fresta, à luz bruxuleante de uma vela, as paisagens ainda indecisas do anelo. Uma *prefiguração do porvir* não tem a certeza de um fim previsível. Ela não é mais que o "nascimento de um movimento". O instante atual, que oscila permanentemente no passado, toma consciência de sua própria abolição e de sua própria ultrapassagem, em uma palavra de sua própria historicidade nascente. Ele torna-se assim por seu turno o "pressuposto histórico de um novo estado de sociedade". Desse novo estado, que já se nega, o presente nada pode saber de definitivo, nada dizer de positivo. Ele pode somente apreender de passagem o momento do negativo de onde jorram as girândolas ofuscantes e efêmeras do possível.

Pouco inclinado às lucubrações, Marx recusa-se tanto a escurecer as nuvens do futuro quanto a pôr fogo sob a panela do futuro. Ele não arquiteta os planos de uma sociedade perfeita que charlatães de pequena virtude venderiam de bom grado no mercado negro das reformas a varejo. Ele contenta-se com deslizar o pé entre os batentes por onde filtra-se o clarão hesitante do amanhã.[40]

Se Marx retomasse por sua conta a teodicéia hegeliana do Espírito, o encadeamento mecânico dos modos de produção para o comunismo

[40] Chegados a este ponto, perguntamo-nos ainda se se deve a cegueira teórica ou má-fé o fato de um autor tão meticuloso quanto Elster teimar em denunciar "a tendência constante de Marx a fundir e confundir filosofia da história e análise histórica" (Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 586).

desfiaria simplesmente as etapas de uma marcha inexorável para o paraíso recuperado. Suas célebres cartas a Vera Zassulich sobre a Rússia desmentem categoricamente essa visão linear.[41] Ele sustenta ali a possibilidade, para a sociedade russa, de evitar os sofrimentos da acumulação capitalista. A articulação da comunidade agrária russa com o desenvolvimento industrial dos países mais desenvolvidos autoriza essa possibilidade. A combinação do trabalho coletivo da terra com as técnicas mais avançadas (insumos químicos, máquinas agrícolas) pode levar à obtenção direta de uma produtividade superior à da empresa agrícola capitalista, "porque na Rússia, graças a uma combinação de circunstâncias únicas, a comuna rural, ainda estabelecida em escala nacional, pode liberar-se gradualmente de suas características primitivas e desenvolver-se diretamente como elemento da produção coletiva nessa mesma escala nacional: é justamente graças à *contemporaneidade* da produção capitalista que ela pode apropriar-se de todas as suas aquisições positivas e sem passar por suas terríveis peripécias". Esta carta de 1882 retoma a noção de *contemporaneidade* introduzida nas notas de 1857: *a contemporaneidade (internacional) de situações (nacionais) não contemporâneas permite saltar as etapas de uma pretensa normalidade histórica!* Entre 1845 e 1882, o caminho teórico percorrido é considerável. Quanto ao inimigo, o de sempre: o fetichismo histórico.

Uma carta de 1877 à redação dos *Otetchevestveny é zapisky* ecoa claramente os textos da *Sagrada família* e da *Ideologia alemã*: minha crítica quer "absolutamente, *transformar o meu esboço histórico sobre a gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica sobre a marcha geral, fatalmente imposta a todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas em que se acham colocados*, para chegar em último lugar a essa formação econômica que assegura, com o maior impulso dos poderes produtivos do trabalho social, o desenvolvimento mais integral do homem. Mas peço-lhe perdão [...]. Acontecimentos de uma analogia chocante, mas em meios históricos diferentes,

[41] Maurice Godelier, *Les Sociétés précapitalistes et le mode de production asiatique*, Paris, Cerm, 1967.

levaram a resultados inteiramente distintos. *Estudando cada uma dessas evoluções à parte, e comparando-as em seguida, achar-se-á facilmente a chave desse fenômeno, mas nunca se chegará até ali com o salvo-conduto de uma teoria histórico-filosófica geral cuja suprema virtude consiste em ser supra-histórica*". Marx recusa peremptoriamente qualquer esquema geral, *supra-histórico*, baseado sobre a imprevisibilidade determinada do desenvolvimento real. Isso não impede que os epígonos (social-democratas ou stalinianos) imaginem uma sucessão mecânica de modos de produção, arriscando-se a escamotear aqueles, como o modo de produção asiático, que teriam podido perturbar esse belo ordenamento.[42]

Como pensar essa combinação de leis e de aleatório, de tendências e de eventos, de determinações econômicas e de bifurcações políticas? E como pensar "a transição" que conduz além do modo de produção capitalista? A transição quatro vezes centenária, esporádica e desigual, da gênese do capital, fornece preciosas indicações. Ela não se realizou apenas pelo concurso de forças ou relações econômicas, mas através das guerras, das conquistas, a intervenção do Estado, as lutas religiosas, as reformas jurídicas.[43]

[42] Como observa Leszek Kolakowski, "a categoria de modo de produção asiático pode muito bem parecer não ser mais que um detalhe na filosofia marxista da história; ela representa entretanto uma tese que nos obriga a revisar muitos estereótipos marxistas em vigor, e em particular todos esses estereótipos sobre o determinismo histórico e o progresso" (*Histoire du marxisme*, op. cit., I, p. 504). É o menos que se pode dizer. Para a ortodoxia staliniana, essa eliminação tinha uma intenção evidente. Se a maior parte da humanidade vive sob modos de produção estranhos à sucessão cronológica entre feudalismo e capitalismo, não há mais esquema de desenvolvimento unificado, não há mais teoria da revolução por etapas que se sustente e — quem sabe? — não há mais meio de apresentar o socialismo realmente existente como "pós-capitalismo" ou "transição" necessária ao socialismo. Esse "pós" não tem com efeito nenhum sentido. As sociedades burocráticas nunca foram pós-capitalistas. Nem dentro do tempo: elas permaneciam contemporâneas do sistema capitalista mundial dominante. Nem do ponto de vista da produtividade do trabalho, que nunca alcançou a dos centros imperialistas. Teria sido necessário, para compreendê-las melhor, pensar a história segundo a articulação do sistema mundial de dominação e de dependência e de acordo com a não-contemporaneidade de seu espaço-tempo.

[43] Ver o artigo de Maurice Godelier, "Les contextes illusoires de la transition au socialisme", *Actuel Marx*, número especial, *Fin du communisme*, Paris, PUF, 1991.

Marx parece dividido entre duas idéias contraditórias.

De um lado, ele não pode deixar de pensar a transição ao socialismo como um processo de longa duração, à imagem da transição ao capitalismo. Seguindo essa hipótese, o próprio capitalismo desenvolve as condições de sua própria negação e as mutações virão em seu tempo, já que, do mesmo modo, "a humanidade só se propõe tarefas que pode cumprir".[44] A ortodoxia kautskyana da II Internacional desenvolveu unilateralmente essa interpretação. As revoluções participam então de um amadurecimento orgânico e quase-natural do processo social. Elas *se fazem*, de alguma forma, sem que haja necessidade de fazê-las. Reduzido ao papel de pedagogo, o partido fica encarregado de informar a consciência das massas, de transmitir as lições da experiência e gerir o novelo crescente dos sufrágios eleitorais e das adesões sindicais.

De outro lado, Marx compreende perfeitamente a assimetria das condições entre revolução burguesa e revolução proletária. A burguesia detém os meios de produção antes de controlar o poder político. Senhora do tempo, ela produz e forma seus intelectuais orgânicos. Os proletários sofrem ao contrário uma dominação absoluta. Perdendo sua autonomia no trabalho, caindo na necessidade de vender-se como mercadoria, eles entram no círculo de ferro da alienação. Condenados que são a andar em círculo, sob o chicote da mercadoria, no picadeiro da ideologia dominante, a melhor pedagogia (propaganda) partidária não bastaria para romper as correntes de sua servidão. Para isso é necessário o levante e a insurreição. A política revolucionária consiste em apreender esses momentos excepcionais onde o encanto do fetichismo pode ser rompido.

Como conciliar a maturidade do processo e o aleatório da ação? Como combinar a lentidão do primeiro e a rapidez da segunda? Como dominar a mudança de ritmo em virtude da qual as jornadas revolu-

[44] Karl Marx, Prefácio de 1859 a *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1977.

cionárias valem subitamente séculos? Como assegurar-se que a revolução corte na hora certa — nem muito cedo, nem muito tarde — o nó das contradições? Muito cedo, e a transição impossível recairia nos trilhos do "comunismo grosseiro" lucidamente denunciados desde os *Manuscritos de 1844*. Muito tarde, e a humanidade seria embarcada em só Deus sabe que galeras, sem garantia de poder refazer um dia o que foi mal feito ou o que não deu certo. As revoluções nunca estão na hora. Obstinam-se a faltar aos encontros. Parecem condenadas a esta dialética infernal do "já mais" e do "não ainda", a esta queda vertiginosa entre o "além do não-ainda" e o "já-mais do ainda".[45]

O angustiante enigma das revoluções socialistas leva esse desregramento ao cúmulo. Como de nada tornar-se tudo? Como dar esse grande salto sem quebrar os ossos?

Desde as revoluções de 1848, Marx tem consciência da particularidade das revoluções proletárias. As revoluções burguesas, como as do século 18, "precipitam-se rapidamente de sucesso em sucesso". Logo "atingem seu ponto culminante, e um longo mal-estar apodera-se da sociedade antes que ela tenha aprendido a apropriar-se de maneira calma e adequada dos resultados do período tempestuoso". As revoluções proletárias, em contrapartida, "criticam-se a si mesmas constantemente, interrompendo a cada instante seu próprio curso, voltam ao que já parece ter sido realizado para recomeçar novamente, zombam impiedosamente das hesitações, das fraquezas e das misérias de suas primeiras tentativas, parecem não abater o adversário senão para permitir que ele tire novas forças da terra e erga-se de novo formidável diante delas, recuam sempre e de novo diante da imensidão infinita de suas próprias metas, até que esteja enfim criada a situação que torna impossível qualquer retorno e que as próprias circunstâncias clamem: *Hic Rhodus, hic salta!*"[46]

Revoluções burguesas e proletárias diferenciam-se também pela temporalidade. A conquista do poder político é para a burguesia o

[45] Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Denoël, "Médiations", 1981, p. 305.
[46] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire...*, op. cit.

coroamento de uma hegemonia já instaurada. Para o proletariado, ela é a chave da emancipação social e cultural. A revolução burguesa sanciona transformações consumadas. A revolução proletária inaugura um período indeciso e caótico: Enquanto a relação de exploração e o contrato de troca mercantil reproduzem automaticamente o facear entre burgueses e proletários, nenhum mecanismo social garante o definhamento das categorias mercantis e a reprodução de uma ordem social não capitalista. O tempo fracciona-se, volta-se sobre si mesmo, dilata-se bruscamente.

As páginas do *Dezoito Brumário* possuem hoje um interesse particular. Consciente de que não há acordo espontâneo entre temporalidades econômica e política, Marx deixa a última palavra às "circunstâncias" encarregadas de restabelecer a harmonia. Pois ninguém comanda a conflitualidade social e a data de suas explosões. Os motins e as revoluções não obedecem aos decretos da teoria. Extemporâneas e inatuais, elas nunca estão em seu lugar no escoamento rotineiro dos trabalhos e dos dias. De onde a especificidade do político e do evento. Sua temporalidade cotidiana quase não corresponde ao "sentido da história" vulgarmente censurado em Marx e Engels. Freqüentemente suspeito de determinismo agudo, este último compreende perfeitamente a política como dilaceramento do horizonte determinado: "Em minha opinião, as colônias propriamente ditas, ou seja, os países povoados de elementos de cepa européia, o Canadá, o Cabo, a Austrália, tornar-se-ão todos independentes. Em contrapartida, os países sob simples dominação e povoados de indígenas, Índia, Argélia, as possessões holandesas, portuguesas e espanholas, deverão ser tomados em carga pelo proletariado e conduzidos à independência tão rapidamente quanto possível. Como tal processo se desenvolverá é difícil dizer... *Mas, quanto às fases de desenvolvimento social e político por que esses países deverão passar em seguida para também chegarem a uma estrutura socialista, creio que hoje só podemos levantar hipóteses bastante ociosas.*"[47]

[47] Friedrich Engels, carta a Karl Kautsky, de 12 de setembro de 1882.

DESCONSTRUIR A HISTÓRIA UNIVERSAL

Os textos de Marx suscetíveis de justificar a censura de uma visão teleológica da história são influenciados por uma ciência do ser vivo então em pleno impulso.[48] Numerosas metáforas designam assim o capital como um organismo: "O percurso do capital é ao mesmo tempo seu devir, seu crescimento, *seu processo vital*. Se alguma coisa tivesse que ser comparada à *circulação do sangue*, não seria a circulação formal do dinheiro, mas a circulação, substancial, do capital." A concorrência reproduz e desenvolve sua "organização viva interna".

Mais consistente à primeira vista, a acusação de determinismo mecânico tira argumento dos equívocos do progresso. Com efeito, não há qualquer necessidade de postular uma causalidade implacável ou um juízo último para considerar que aquilo que se segue constitua um progresso em relação a algo imediatamente precedente. O critério pode permanecer sobriamente comparativo. Se Marx recusa, desde 1858, a "concepção abstrata do progresso", facilmente confundido com o hábito e a rotina, como o concebe ele? Toda a sua lógica opõe-se a uma visão unilateralmente quantitativa. A redução das relações humanas à frieza das relações monetárias e o simples empilhamento de mercadorias não se constituiriam provas de civilização. Necessário, o mero desenvolvimento das forças produtivas não preenche uma condição suficiente. Os critérios mais freqüentemente invocados são antes sociais que técnicos: as relações do homem com a mulher (nos *Manuscritos de 1844*), a conquista de um tempo liberado criativo contra o tempo servil e alienado do trabalho obrigatório (nos *Grundrisse*), o enriquecimento da espécie e da personalidade individual pelo desenvolvimento e a diversificação das necessidades.

[48] A biologia do século XIX é atravessada por interrogações metodológicas que recortam as da crítica da economia política. Diferentemente da física, a biologia não trabalha sobre causalidades mecânicas, mas sobre estruturas significativas. Daí sua visão francamente teleológica. Defendendo a fecundidade de uma iniciativa como essa, Georges Canguilhem distingue uma teleologia transcendental daquilo que ele chama uma teleologia organísmica: pôr o organismo total no primeiro plano não obriga de modo algum a investi-lo de não importa que desígnio providencial.

A ordem cronológica de modo algum é uma garantia. Para convencer-se disso, basta ler as páginas magistrais do trabalho de Engels sobre a guerra dos camponeses. Na história real, o vencido não está forçosamente errado, e o vencedor não está necessariamente com a razão. O olhar crítico do oprimido sobre as "alternâncias" do progresso parece mesmo negar a missão civilizadora antes atribuída ao capitalismo. Entretanto, diz Marx, "a questão que se coloca é a de saber se é possível à humanidade cumprir seu destino sem subverter radicalmente as relações sociais na Ásia. Se a humanidade não o pode fazer, então a Inglaterra, quaisquer que sejam os crimes que ela tenha podido perpetrar, é assim mesmo *o instrumento inconsciente da história* na medida em que ela levou essa revolução a bom termo. Desse modo, por mais transtornante que possa ser para a nossa sensibilidade pessoal o espetáculo da derrocada de um antigo mundo, temos o direito de exclamar com Goethe diante da história: Um tal sofrimento deve nos atormentar, se considerarmos que ele aumenta a nossa alegria?..."[49] A conclusão não deixa margem a dúvida. Aliás, a atitude de Marx diante da anexação do Texas e da Califórnia pelos Estados Unidos confirma-o. Do mesmo modo que os "povos sem história" são sacrificados ao dinamismo das nações históricas, assim também a colonização participaria, malgrado seus horrores, de uma modernização civilizadora. Os partidários declarados da colonização no seio da II Internacional, como David ou Van Kol, puderam tirar argumento dali para justificar seu apoio muito pouco crítico às expedições imperialistas em começos deste século.[50]

Marx, todavia, exprime antes um mal-estar diante de uma contradição não resolvida. O papel colonial da Inglaterra será "progressista"

[49] Karl Marx, "La domination britannique aux Indes (1853)", *New York Daily Tribune*, 25 de junho de 1853, em Karl Marx, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", t. IV, 1994.

[50] Ver Roman Rosdolsky [*O problema dos povos sem história*]. É importante lembrar que os textos de Marx e Engels são anteriores ao aparecimento daquilo que Lenin, Rosa Luxemburgo, Bukharin, Hilferding caracterizarão como

se, e somente se, a humanidade não vier a revolucionar as relações sociais na Ásia. Então, e somente então, poder-se-á considerar que ela cumpriu esse papel, sem esquecer que o fez através do crime. Essa idéia de um *progresso relativo* não se reduz à pobre relação comparativa entre um antes e um depois. Ela leva em conta as ocasiões falhadas e as virtualidades desfeitas. Um "progresso" em relação a um Estado feudal despótico não é necessariamente um progresso em relação às possibilidades perdidas, e não basta considerar friamente o papel do colonialismo britânico na Ásia como progressista para absolver seus erros. O ponto de vista político não coincide com a análise histórica. A citação de Goethe ilustra essa dolorosa contradição. Sob o reino da propriedade privada, as forças produtivas "só conhecem um desenvolvimento parcial" e "tornam-se em sua maior parte forças destrutivas".[51]

O problema é bem esse. Marx desconstrói a noção de História universal. Cada presente oferece uma pluralidade de desenvolvimentos possíveis. Mas todos esses possíveis não têm o mesmo índice de normalidade. A ortodoxia majoritária da II e da III Internacional tratou de bom grado dos desregramentos do capitalismo em termos clínicos. As próprias oposições ao stalinismo aplicaram quase sempre às sociedades burocráticas o vocabulário da "degenerescência" e da "deformação". Opondo monstruosidades e desenvolvimento sadio, o "marxismo" sem Marx viu-se assim dotado de um verdadeiro discurso teratológico. Sempre perspicaz, Gramsci reprova o *Manual de sociologia popular*, de Bukharin, por julgar o passado irracional e propor "um tratado histórico de teratologia".[52]

Darwin já estava consciente da relação problemática entre normal e patológico: "Não se pode estabelecer distinção clara entre as monstruosidades e as simples variações [...]. Servindo-se do termo monstruosidade, quer-se dizer, presumo, um considerável desvio de conformação,

o imperialismo moderno. Sobre os congressos da II Internacional e a questão colonial, ver Stuart Schramm e Hélène Carrère d'Encausse, *Le Marxisme et l'Asie*, Paris, Armand Colin, 1965.

[51] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit.

[52] Antonio Gramsci, *Cahier de prison 11*, op. cit., p. 215.

ordinariamente nocivo ou pelo menos pouco útil à espécie."[53] Essas dificuldades teóricas são agravadas quando se deixa a biologia para cuidar da história. Como bem viu Canguilhem, a distinção entre normal e patológico supõe então um juízo de valor imanente ao movimento: "Não há fato normal ou patológico em si. A anomalia ou a mutação não são em si mesmas patológicas. Elas exprimem outras normas de vida possíveis. Se tais normas são inferiores, quanto à estabilidade, à fecundidade, à variabilidade da vida, às normas específicas anteriores, elas serão chamadas de patológicas. Se tais normas revelam-se eventualmente, no mesmo meio, equivalentes ou, em outro meio, superiores, elas serão chamadas de normais. A normalidade delas virá de sua normatividade. O patológico não é a ausência de norma biológica, é uma outra norma mas comparativamente rejeitada pela vida."[54] Poder-se-ia dizer analogicamente que não há anormalidade em história, quando muito anomalias. Tratar o nazismo ou o stalinismo como formas patológicas, em vez de ver neles fenômenos históricos originais inteiramente à parte, resulta ao mesmo tempo em valorizar as sociedades normais das quais eles se afastam e em minimizar o alcance específico de seus "desvios" passageiros. O stalinismo ou o nazismo não são monstros nem exceções. Eles revelam "outras normas de vida possíveis". Devem ser combatidos, não a título de uma norma histórica que não se encontra, mas a título de um projeto que reivindica seus próprios critérios de julgamento.

Como a vida, a história é variação de formas e invenção de comportamentos. Não é surpreendente encontrar em Hegel uma lógica da história e em Marx uma lógica do capital concebidas como lógica do ser vivo. A vida coloca seus próprios valores procurando vencer a morte e jogando contra a entropia crescente. Pode-se assim imaginar a sociedade resistindo à sua própria agonia. As formas rejeitadas não o são em virtude de uma linha divisória límpida entre normal e patológico, mas em nome de uma resistência sempre recomeçada à sua própria

[53] Charles Darwin, *L'Origine des espèces* (1859), Paris, Garnier-Flammarion, 1992, pp. 52 e 92.

[54] Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1991.

morbidez. Gramsci está pensando nisso quando percebe "em cada instante da história em devir" uma luta "entre o racional e o irracional": "Entendemos por irracional aquilo que, em última análise, não triunfará, o que nunca se tornará história efetiva, mas que na realidade é também racional porque está necessariamente ligado ao racional e do qual é um momento que devemos levar em conta; pois, se na história o geral triunfa sempre, *o particular também luta para impor-se na medida em que ele determina um certo desenvolvimento do geral e não um outro [...]. Somente a luta, com o seu resultado, e não apenas com o seu resultado imediato, mas aquele que se exprime numa vitória permanente, dirá o que é racional ou irracional*, ou seja, o que é 'digno' de vencer, porque, à sua maneira, ele continua e ultrapassa o passado."[55] Normalidade e racionalidade são sempre parciais e provisórias. Sob reserva permanente de confirmação. Nada garante que o "normal" ou o "racional" supostos possam realmente vir a acontecer. Mesmo irrealizada, a normalidade continua normalidade e coloca o problema do seu critério. Se Deus está realmente morto e a ciência não cuida de moral, só restam duas soluções. Seja o julgamento da História, que volta sub-repticiamente, na ponta dos pés, para dizer qual é a moral da fábula; seja o ponto de vista de classe, que determina "sua" norma de maneira auto-referencial. Já não se trata neste caso de uma normalidade transcendental, mas de uma realidade imanente que exprime, sobre o modo da escolha estratégica, um desejável que seria ao mesmo tempo um necessário optativo e um possível efetivo.

Essa última hipótese parece mais de acordo com a problemática de Marx.[56] Não é absolutamente fortuito que ele tenha começado sua crítica pela dessacralização conjunta da Família e da História. O cur-

[55] Antonio Gramsci, *Cahiers de prison 6, 7, 8, 9*, op. cit., p. 17.

[56] O pensamento estratégico permanece em estado de esboço em Marx. Praticamente ausente da II Internacional, ele só se estenderá plenamente com Lenin. Sobre o assunto, aconselhamos a leitura das pesquisas de Henri Maler. Para ele, estratégia e utopia são dois pólos que se excluem mutuamente, e a crítica da utopia é "por definição estratégica". Ora, em Marx a fala estratégica continuaria balbuciante: a estratégia não seria mais que "a tradução da história tal como ela

so da história já não segue doravante o traçado único que lhe daria sentido. Ele explode em galhos e ramos sempre recomeçados. Cada ponto de bifurcação crítico coloca suas próprias questões e exige suas próprias respostas.

A crítica da filosofia especulativa da história leva Marx a remanejar radicalmente o campo conceitual e a mudar de prioridade teórica.

De uma parte, explica Jean-Marie Vincent, "a luta de classes deve ser pensada como uma luta contra a pré-história, contra o primado do passado fechado, o que significa também uma luta pela reatualização das potencialidades inexploradas e inutilizadas do passado ocultado e enterrado. Não pode haver nesse sentido linearidade do progresso social nem superação que não tenha êxito sem retomada daquilo que não encontrou outrora sua validação. A frente do progresso transcende por isso os limites habituais da temporalidade, ele se estabelece, como o constata Bloch, numa temporalidade elástica que atravessa as épocas. Nada foi definitivamente representado porque nada até o momento foi realmente representado".[57] De outra parte, o fetiche rompido da história libera as categorias que permitem pensá-la de outro modo. Sobre as ruínas da História universal emergem uma "ritmologia" do capital, uma conceitualização das crises, uma historicidade em que a política "privilegia" doravante a história.[58] Na *Ideologia alemã*, Marx invoca as "intrusões realmente históricas da política na história". Elas anunciam uma inteligibilidade da história real, que pressupõe o aniquilamento de seu próprio mito.

A desproporção entre os comentários inesgotáveis de que é objeto a pretensa "filosofia marxista da história" e a pouca atenção dada a essa revolução conceitual tem como surpreender. Entretanto, a partir

se exprime na linguagem da teoria". Essa falsa partida da estratégia permitiria o retorno sub-reptício da utopia mal deslocada.

[57] Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*, Paris, PUF, 1987, p. 45. Ver também Stéphane Moses, *L'Ange de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1991, e Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1991.

[58] Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXème siècle*, Paris, Cerf, 1989, p. 405.

dos *Grundrisse*, a história no sentido corrente retira-se do discurso teórico. E "quando *Das Kapital* interrompe o curso e dilacera o tecido de todo o movimento histórico, é como uma trovoada inaudível, um silêncio, uma margem".[59]

Não acabamos de aprender a escutar esse silêncio.

[59] Gérard Granel, prefácio a *La Crise des sciences européennes* de Husserl, op. cit.

2. Os tempos em discordância (A propósito do marxismo analítico)

Eis que são chegados tempos de restauração.

De ordem? À medida das desordens. De progresso? Temos todo o direito de duvidar disso.

O obscurecimento da luta de classes é propício às seduções do mercado e à escalada dos conflitos de pequena monta.

A Alemanha, a Europa latina, a Europa central brilharam por muito tempo como os lares vivos dos marxismos teóricos. A renovação parece doravante soprar do norte. A corrente do chamado "marxismo analítico" ou da "escolha racional" produz um trabalho não raro meticuloso sobre os textos. O *marxismo analítico* é o título-manifesto de uma coletânea publicada em 1986 por John Roemer onde figuram contribuições de Jon Elster, Gerry Cohen, Eric Olin Wright, Robert Brenner, Adam Przeworski, Philippe van Parijs. A maioria desses autores concorda em opor "individualismo metodológico" e "coletivismo metodológico". Wright caracteriza essa corrente como "uma tendência intelectual no seio de um marxismo acadêmico que volta a exercer influência". Sem minimizar as discordâncias entre tais estudiosos sobre quase todas as questões práticas cruciais, ele sublinha seu compromisso metodológico comum: respeito pelas normas científicas convencionais; importância atribuída a uma conceitualização sistemática ("atenção particular à definição dos conceitos e à coerência lógica dos repertórios entre conceitos interdependentes"); especificação cuidadosa dos progressos da argumentação que liga os conceitos entre si com "utilização explícita de modelos sistemáticos; importância da ação intencional dos indivíduos tanto nas teorias explicativas quanto nas normativas". Mais circunspecto que os colegas

em relação ao "individualismo metodológico", ele coloca francamente a questão: "Que resta do marxismo depois de tudo isso?"[1]

Esses autores compartilham portanto a convicção de que "o marxismo" deve aspirar "ao estatuto de ciência social autêntica". Inspirada da pragmática e da teoria dos jogos, a iniciativa deles pressupõe um acordo sobre o que constitui ciência e seus critérios. A pesquisa empírica desempenha um papel decisivo. Muito tempo deve ser consagrado a "defender as definições específicas" e a examinar a interdependência lógica entre conceitos: "A condição necessária ao desenvolvimento de teorias fecundas é a elaboração de conceitos logicamente coerentes." Wright justifica assim o recurso a modelos abstratos, "às vezes altamente formalizados", tomados de empréstimo à teoria dos jogos. Enfim, embora a questão seja a mais polêmica no seio do grupo, o acento é colocado sobre as "microfundações" e sobre o comportamento de atores racionais.[2] A teoria do equilíbrio geral, os modelos da "escolha racional" e da economia neoclássica fornecem então ferramentas que permitem teorizar a formação das preferências e entrever os fundamentos de uma psicologia materialista.

Ellen Meiskins Wood apresenta esse "marxismo da escolha racional" como "a teoria da exploração segundo Roemer mais a teoria da história segundo Cohen". Esse acoplamento nada tem de evidente *a priori*. A partir do momento em que as classes se diluem na interação dos interesses individuais, a história parece dever imobilizar-se no eterno recomeço do jogo. As partidas sucedem-se sem continuidade nem progresso. O sentido esvanece-se numa combinatória indiferente de dotações e motivações. A história não chega ao fim entretanto na repetição uniforme de suas figuras. Ela avança por eliminação das formas de propriedade e de exploração tornadas socialmente caducas: "Parece", diz Roemer, "que a história elimina necessariamente as diversas formas de exploração numa certa ordem." Na medida em que cada vez menos bens de produção podem funcionar sob o regime da propriedade privada, o vetor do tempo histórico exprimiria ao mesmo tempo um determinismo tecnológico constringente e um processo irreversível de socialização da propriedade.

[1] Eric O. Wright, *Interrogating Inequality*, Londres, Verso, 1994. Essa questão já tinha sido formulada por John Roemer em *Analytical Marxism*: "Por que deveríamos chamar de marxista esse tipo de trabalho? Não creio que deva ser assim."

[2] Eric O. Wright contesta a identificação pura e simples do marxismo analítico com o individualismo metodológico: "Na realidade, muitos marxistas analíticos mostraram-se explicitamente críticos para com o individualismo metodológico e opuseram-se ao recurso exclusivo aos modelos de racionalidade abstrata para interpretar a ação humana" (*Interrogating...*, op. cit., p. 190).

MARX TEÓRICO DA NORMA HISTÓRICA?

Percebe-se não raro, até entre os ferrenhos oponentes da contra-revolução staliniana, uma nostalgia da norma histórica. A revolução ter-se-ia "degenerado" ou "desviado". Saída de seu leito ou de seus gonzos, a História deveria certamente voltar a entrar nos eixos, depois de um "desvio" ou uma derrapagem mais ou menos longa.

Elster e Cohen pretendem assim responder ao desafio constituído pela aparição neste século de uma formação social inédita, o totalitarismo burocrático. Que lugar o stalinismo pode ocupar numa representação racional da história? Arruína ele qualquer idéia de progresso, remete a história à estética shakespeariana do som e da fúria? Quais são suas implicações hoje? As questões são legítimas. As respostas, arriscadas. Elster retém do prefácio ao *Capital* que as condições de um comunismo viável devem aparecer de maneira endógena, "se devem aparecer". Pois não aparecerão necessariamente. A fé desarrazoada nesse desfecho trairia uma premissa teleológica obstinada: "A hora do comunismo soará e, por conseguinte, todas as condições necessárias à sua aparição serão um dia reunidas. Nesse sentido, o esquema de desenvolvimento de Marx vai do porvir ao presente e não no outro sentido. Ele não considerou que o advento do comunismo pudesse ser *prematuro* e que, a exemplo do modo de produção asiático, este se tornasse um beco sem saída da história."[3]

[3] Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique*, Paris, PUF, 1989, p. 417.

"Prematuro": aí está a palavra. Os debates sobre o ritmo adequado da história solicitam geralmente algumas passagens conhecidas do Prefácio de 1859 a *Contribuição à crítica da economia política*: "Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que *correspondem* a um grau de desenvolvimento determinado de suas forças produtivas materiais [...]. A um certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que pode ser a expressão jurídica disso, com as relações de propriedade em cujo seio elas se mantinham caladas até então. Formas de desenvolvimento das forças produtivas que eram, tais relações tornaram-se-lhes entraves. Abre-se então uma época de revolução social [...]. Uma formação social nunca desaparece antes que se tenham desenvolvido todas as forças podutivas que ela é bastante ampla para conter, nunca relações de produção novas e superiores tomam o lugar das antigas antes que as condições de existência materiais dessas relações tenham eclodido no próprio seio da velha sociedade. Essa a razão por que a humanidade nunca se propõe senão as tarefas que possa cumprir, pois, olhando-se isso de mais perto, observar-se-á sempre que a própria tarefa não surge senão onde as condições materiais para cumpri-la já existam ou pelo menos estejam em via de existir."[4]

A despeito (ou por causa) de suas intenções didáticas, esse texto coloca mais problemas do que os resolve. O comentário de Gerry Cohen começa por dissociar as forças produtivas da estrutura econômica; elas não constituiriam uma relação, mas uma propriedade ou um objeto, primeiro e motor. Ele insiste em seguida sobre a noção de *correspondência*. As relações de produção "correspondem às forças produtivas num certo estágio de seu desenvolvimento". De onde a célebre fórmula: "Uma formação social nunca desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é

[4] Karl Marx, Prefácio à *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 3.

amplamente suficiente." Cohen conclui daí que "podemos atribuir a Marx não apenas uma filosofia da história, mas ainda o que poderia ser designado como *uma teoria da história*, que não é uma construção reflexiva distanciada do que acontece, mas uma contribuição à compreensão de sua dinâmica interna."[5]

Fiel ao título de seu livro maior, esse autor apresenta uma "defesa" enérgica dessa teoria. Da *Ideologia alemã* às *Teorias da mais-valia*, ele enumera os sinais de uma rigorosa determinação das relações de produção pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas, pois "nenhuma revolução triunfará antes que a produção capitalista tenha elevado a produtividade do trabalho ao nível necessário".[6] Uma vez expropriada a classe dominante, a classe trabalhadora não seria capaz de fundar uma comunidade socialista. Sem "a premissa prática absolutamente necessária" de uma produtividade elevada, uma socialização forçada só teria como resultado a generalização da penúria. Longe de desaguar na emancipação real do assalariado, a apropriação estatal dos meios de produção pode significar a generalização do assalariado sob a forma do "comunismo grosseiro" (que hoje poderíamos traduzir por "coletivismo burocrático"). As tentativas "prematuras" de mudança da relação social estariam assim condenadas à restauração capitalista nas piores condições.

Várias questões confundem-se aqui. Contra os comunistas utópicos, Marx insiste sobre as condições de possibilidade do socialismo. A socialização da penúria só poderia, segundo sua forte expressão, "trazer de volta toda a velha merda". Essa lembrança não é inútil. Assim, a crítica do produtivismo presta-se não raro à ingenuidade. Se se trata de denunciar a falsa inocência das forças produtivas e de sublinhar sua ambivalência (fator de progresso, mas também de destruições potenciais), os desastres deste século estabelecem suficientemente sua pertinência sem que haja necessidade de servir de novo as robinsonadas do crescimento zero ou da economia de coleta. Não existe

[5] Gerald Cohen, em John Roemer, op. cit.

[6] Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Paris, Éditions sociales, 1978.

apenas um único desenvolvimento possível, socialmente neutro, das forças produtivas. Vários caminhos, de conseqüências sociais e ecológicas diferentes, são sempre concebíveis. Mas a satisfação das necessidades sociais novas e diversificadas baseada num tempo de trabalho menor, portanto a emancipação da humanidade do trabalho forçado, passa necessariamente por um impulso das forças produtivas.

Se o proletariado desempenha supostamente um papel chave nessa transformação, isso se deve a que a divisão técnica e social do trabalho cria as condições de uma organização consciente (política) da economia a serviço das necessidades sociais. Uma socialização eficaz da produção requer portanto um nível determinado de desenvolvimento. Numa economia cada vez mais mundializada, esse limiar mínimo não é fixado país a país. Relativo e móvel, ele varia em função dos laços de dependência e de solidariedade no seio da economia-mundo. Quanto menos um país é desenvolvido, mais se torna tributário das relações de forças internacionais.

Para admitir tais injunções, não se precisa de modo algum "defender", como Cohen, uma "teoria da história" inspirada na ortodoxia determinista da II Internacional: "O que defendo é um materialismo histórico envelhecido, uma concepção tradicional segundo a qual a história é em primeiro lugar o desenvolvimento da capacidade produtiva humana: as formas de sociedade crescem ou entram em declínio na medida em que favorecem ou entravam esse desenvolvimento."[7] O capitalismo, diz ele, foi necessário "na medida em que estendeu a dominação do homem sobre a natureza". A contracorrente das novas utopias mitigadas, Cohen insiste sobre o primado das forças produtivas: "Quando Marx diz que as relações de produção *correspondem* às forças produtivas, isso significa que as primeiras são *adequadas* às segundas." Dizer "adequação" em lugar de "correspondência" não vai mais longe que um salto de pulga. Relações e forças guardam correspondência ou adequação? Essa correspondência determina um campo de possíveis. Ela não dita relações de adequação unívocas. As forças são determinantes em

[7] Gerald Cohen, em John Roemer, op. cit.

última instância. Mas "a determinação em última instância" é sempre sinal tanto de uma dificuldade quanto de uma solução. Assim, as forças produtivas incluem o enriquecimento da capacidade de trabalho humano. As relações de produção determinam as forças produtivas pelo viés da produtividade e da capacidade de trabalho. Desenvolvimento das forças produtivas e luta de classes não são exteriores uma à outra. Apenas revelam níveis distintos de determinação, do mais abstrato ao mais concreto, na compreensão do desenvolvimento histórico.[8]

Eric O. Wright resume a teoria da história segundo Cohen sob a forma de teoremas:

1) o capitalismo torna-se por si mesmo sua própria barreira;

2) suas contradições criam as precondições do socialismo;

3) produzem igualmente a classe (proletária) capaz de resolvê-las;

4) não há outra alternativa histórica ao capitalismo senão o socialismo.

Essa formalização lógica obedece ao princípio do terceiro excluído. Os regimes burocráticos deveriam então necessariamente entrar nas categorias alternativas do capitalismo (fosse ele de Estado) ou do socialismo (fosse ele "realmente existente"). Consciente da excessiva rigidez desse esquema binário, Wright emenda-o introduzindo duas variantes:

3b) a capacidade transformadora do proletariado pode achar-se indefinidamente bloqueada;

4b) podem-se imaginar outras alternativas pós-capitalistas além do socialismo.

Essas correções mal flexibilizam uma compreensão ossificada do "materialismo histórico" abusivamente atribuída a Marx. Um dos axiomas do "materialismo histórico" teria sido sempre que "o desenvolvimento histórico produz-se de acordo com uma trajetória de desen-

[8] Em *La Face cachée du Moyen Age* (Paris, La Brèche, 1988), Isaac Joshua subverte a proposição do primado das forças produtivas, no qual ele vê um efeito ideológico do "produtivismo": "A contradição motriz dessa Idade Média não ocorre de modo algum entre forças produtivas e relações de produção, mas sim, de modo direto, entre as próprias relações de produção. [...] Sustentamos que a mudança das relações de produção precede e comanda a das forças produtivas."

volvimento único", que não teria havido mais que um caminho e que as ramificações históricas representariam apenas os desvios sobre essa via obrigatória.[9]

De que maneira conciliar a história como desenvolvimento das forças produtivas e como história da luta de classes? Elster vê aí "uma dificuldade maior do marxismo": "Não se encontra traço de um mecanismo pelo qual a luta de classes encoraje o impulso das forças produtivas."[10] Em vez de aprofundar essa hipótese, ele também põe na mesa o curinga da "visão teleológica da história". Existiria em Marx "uma relação muito estreita entre a filosofia da história e a predileção pela explicação funcional [do tipo: A aconteceu porque A causou B]. Certamente porque acreditasse que a história conduzia-se rumo a um objetivo, ele achava justificado explicar não apenas os modos de comportamento, mas também os eventos particulares em função da contribuição que davam para esse fim".[11] Resumindo a teoria de Marx como "um amálgama de coletivismo metodológico, de explicação funcional e de dedução dialética", Elster não perde tempo com nuances nem com escrúpulos: "Todas essas abordagens deixam-se talvez subsumir sob a rubrica mais geral da teleologia. A mão invisível que sustenta o capital é uma das duas grandes formas de teleologia em Marx, a outra sendo a necessidade de que o processo acabe, no fim das contas, por se destruir."[12] Para além das mistificações e dos prodígios do fetichismo, Marx desvela a realidade profana das relações objetivadas que os homens realizam entre si. O funcionalismo espreitado por Elster aparece como o sombrio alcance da intencionalidade clássica refugiada em seu próprio "individualismo metodológico". Incapaz de apreender as leis insólitas, tendenciais, e sua necessidade penetrada de acaso, ele monta e remonta tristemente o cansativo Meccano das forças e das relações, das infraestruturas e das superestruturas.

[9] Eric O. Wright, *Interrogating...*, op. cit., p. 154.
[10] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 429.
[11] Ibid., p. 429.
[12] Ibid., p. 689.

Onde estão portanto, em Marx, esses "eventos particulares" explicados pelo fim da história, ele que analisa o Dezoito Brumário, a Guerra de Secessão, a Comuna de Paris em sua singularidade de evento, determinado e contingente, ele que deixa historicamente aberta a questão do desenvolvimento capitalista? Elster não consegue mais reunir aquilo que o seu enunciado separou artificialmente: as forças produtivas e a luta de classes — como se as modalidades da luta fossem exteriores e indiferentes ao desenvolvimento das forças, e como se a luta já não estivesse dada entre as determinações das forças produtivas! Resistindo à exploração de sua força de trabalho, os assalariados tendem a liberar novas forças produtivas e a encontrar novas minas de produtividade. Essa "lei interna" ou "imanente" do desenvolvimento de modo algum implica uma visão teleológica transcendental. O impulso das forças produtivas não exclui a decadência ou o desaparecimento de civilizações vencidas. Roma pode sempre ser pilhada, e a queda dos impérios na barbárie não é uma invenção de cineastas ou de escritores de ficção científica.

Ofuscados pelo primado unilateral das forças produtivas, Cohen e Elster laboram em erro. Enquanto Marx perscruta o segredo dos ciclos e dos ritmos econômicos para renovar a escrita da história, eles aferram-se em construir uma teoria impossível de achar e passam assim ao largo da contradição real de uma "transição" inscrita numa representação rigorosamente imanente do desenvolvimento histórico. Maurice Godelier indicou as hesitações de um Marx inclinado a pensar a passagem do capitalismo ao socialismo à imagem da transição entre feudalismo e capitalismo. Em virtude de uma lei genética quase natural, o comunismo deveria então nascer das próprias entranhas do capital antes de poder dominá-lo. Os germes da sociedade futura se desenvolveriam nos poros da sociedade atual segundo um longo processo de gestação. Em certo sentido (mas somente em certo sentido), é bem esse o caso. A acumulação do capital dá origem à concentração da força de trabalho, à elevação da capacidade produtiva, à cooperação ampliada do trabalho, à socialização tendencial da produção, a um incremento sem precedente das ciências e das técnicas, a uma in-

tegração crescente do trabalho intelectual às forças produtivas. A luta de classes faz eclodir simultaneamente novas possibilidades e novos direitos.

Longe de suas representações triunfais, a história não se reduz a um jogo de soma igual a zero. Seu desenvolvimento cumulativo é orientado pelo das ciências e das técnicas. O aparecimento de um novo modo de produção não é o único resultado possível do precedente. Não é sua única superação concebível. Ele inscreve-se somente no campo determinado das possibilidades reais. Uma avaliação do progresso histórico em termos de avanços e recuos sobre um eixo cronológico imagina o desastre sob a forma do retorno a um passado consumado ou de suas sobrevivências residuais, em lugar de alertar contra as formas inéditas, originais e perfeitamente contemporâneas de uma barbárie que é sempre a de um presente particular, uma barbárie de nosso tempo.

Compreendidas num sentido não mecânico e unilateral, as forças produtivas reencontram aqui o seu papel. Forças produtivas e relações de produção são os dois aspectos do processo pelo qual os seres humanos produzem e reproduzem suas condições de existência. Salvo a possibilidade real de um aniquilamento, o desenvolvimento das forças produtivas é cumulativo e irreversível. Disso não resulta um progresso social e cultural automático, mas somente sua possibilidade. Por outro lado, qualquer projeto de emancipação indicaria puro voluntarismo ético ou puro arbitrário utópico. Dizer o desenvolvimento das forças produtivas é orientado, que seu filme não teria condições de ser rebobinado, significa que não se volta do capitalismo ao feudalismo e do feudalismo à cidade antiga. A história não volta atrás. Metida em velhas e enganadoras vestimentas, ela pode entretanto incubar as piores novidades.

Socialismo ou Barbárie? Não "socialismo ou *status quo*", não "socialismo ou mal menor", não "socialismo ou regressão"! Não avanço ou recuo. Uma verdadeira bifurcação. A dialética dos possíveis é também cumulativa. O aniquilamento de virtualidades liberadoras inventa ameaças desconhecidas e não menos aterradoras.

CORRESPONDÊNCIAS E OTIMALIDADE

Para Elster, como para Cohen, o primado das forças produtivas pode "dizer respeito ao nível de desenvolvimento, ao ritmo de mudança, ou aos dois ao mesmo tempo". Trata-se portanto de precisar o que se entende por *correspondência* (ou discordância), de que dependem a possibilidade e a atualidade de uma mudança sistêmica. A correspondência rompida aparece não como um bloqueio absoluto das forças produtivas, mas como uma perda de otimalidade: "A teoria enuncia que o nível das forças produtivas determina quais são as relações otimais para o seu desenvolvimento ulterior. Ela afirma além disso que as relações otimais tendem a se impor. Essa versão é provavelmente a que melhor apreende a posição teórica mais geral de Marx."[13] A passagem do Prefácio de 1859, onde se afirma que uma formação social nunca desaparece sem que se tenham desenvolvido "todas as forças produtivas que ela é suficientemente ampla para conter" (e onde são evocadas "relações de produção novas e superiores") bem como as páginas admirativas em que Marx descreve o papel progressista do capital na transformação acelerada das forças produtivas podem com efeito ser compreendidas em termos de otimalidade. As relações de produção tornar-se-iam caducas em função da correspondência rompida.

A mudança revolucionária inscrever-se-ia na ordem do dia quando a relação de produção torna-se "subotimal" em relação ao desenvolvimento das forças produtivas. Essa hipótese esclareceria tanto a realidade de evento da Revolução Russa quanto a derrocada burocrática da edificação socialista: "É inteiramente possível que o comunismo se torne superior ao capitalismo neste particular [o desenvolvimento do indivíduo] antes mesmo que lhe seja tecnicamente superior. [...] A superioridade do comunismo explicaria a revolução comunista em todos os países, salvo no primeiro onde ela se produziu. A primeira aparição do comunismo na cena mundial-histórica poderia ser mais ou menos acidental, ao passo que a difusão ulterior seria racional-

[13] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 404.

mente fundada. Uma condição evidente é que a revolução não deveria produzir-se muito cedo no primeiro país. Tendo afastado a idéia de que o comunismo instaurar-se-á no país pioneiro porque ele é mais eficaz, não se mostra menos essencial que ele seja introduzido num momento em que o comunismo possa — imediatamente ou no fim das contas — desenvolver as forças produtivas mais rapidamente que o capitalismo — sem o que ele não teria condições exitosas de inspirar os países seguintes."[14] Real e possível sendo incomensuráveis, o problema chave seria o do começo. A alegada superioridade do comunismo em estado de projeto não é verificável. Sua superioridade prática asseguraria em seguida sua difusão progressiva e racional. Este o motivo por que a primeira vitória seria necessariamente "acidental". Em 1917, os dados teriam sido inoportunamente lançados. Tirada ruim, mau começo: em vez de dar início ao triunfo de relações de produção mais performáticas, retorno ao ponto de partida.

Confrontado com essa desrazão histórica, Elster busca o socorro de Trotski: "Mas a sociedade de modo algum é organizada tão racionalmente que os prazos para uma ditadura do proletariado ocorram no momento exato em que as condições econômicas e culturais chegaram à maturidade para o socialismo."[15] Para Trotski, como para Marx, a história não é tão simples. Crise política e maturidade das condições econômicas não coincidem forçosamente. De fato, enfatiza Elster, "sustentarei que esses dois fatores [econômico e político] tendem sistematicamente a não coincidirem".[16] Os relógios não estão acertados para a mesma hora. As temporalidades não são uniformes. Estruturada como uma linguagem, a política, como o inconsciente, tem seus deslocamentos e suas condensações. Não contente de não ser racional, a história seria ainda um tantinho perversa?

Mais sutil que um esquema mecanicista de ruína do capital sob o empurrão das forças produtivas, a tese de Elster desloca o problema

[14] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit.

[15] Lev Trotski, *Histoire de la Révolution russe*, Paris, Seuil, 1967.

[16] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit.

sem resolvê-lo. Teria havido a necessidade de poder determinar *a correspondência otimal* entre forças produtivas e relações de produção, o que ele evita. Uma primeira dificuldade diz respeito à própria determinação das forças produtivas: "A noção de desenvolvimento das forças produtivas é ambígua a mais de um título. Não se sabe muito bem se a exploração das economias de escala corresponde a um desenvolvimento das forças produtivas. Do mesmo modo, não se sabe muito bem se as forças produtivas desenvolvem-se quando permitem um produto excedente mais importante num ambiente e condições demográficas constantes, ou quando permitem um produto excedente maior nas condições reais, eventualmente mudadas."[17] O conceito de forças produtivas suscita realmente uma dificuldade comum à maioria dos conceitos fundamentais em Marx. Sua enumeração descritiva varia com o nível de determinação do conceito.[18]

A noção de *correspondência* implica portanto uma relação de reciprocidade relativa. Aproximações que remetem à reprodução social global, otimalidade e subotimalidade não teriam como ser quan-

[17] Ibid.

[18] A noção de "forças produtivas materiais" pode além disso induzir a erro se esquecermos que material opõe-se a formal e não implica qualquer concepção restritiva. Assim, as forças produtivas materiais nunca são redutíveis a uma materialidade trivial. As ocorrências do conceito atestam que elas incluem tanto recursos naturais (matérias-primas, energia) e tecnológicos (máquinas, procedimentos) quanto a organização do trabalho, os conhecimentos científicos e a maneira de produzi-los. Longe de desempenhar o papel de um mero motor sob a carroceria das relações de produção, elas próprias são determinadas por essas relações, tanto sob o ângulo da organização do trabalho quanto sob o ângulo da utilização produtiva do saber. Criticando o esquema do "motor histórico" segundo Cohen, Michel Vadée observa: "Forças e meios são duas categorias diferentes para a compreensão comum. Na realidade, as coisas não são tão simples. No trabalho que não é mais trabalho simples, em particular na produção capitalista desenvolvida (maquinismo industrial), as forças produtivas são meios e os meios de produção são forças: há identidade dialética. Forças e meios passam um no outro. É vão querer manter sua distinção absoluta, como se vê nos quadros sinópticos onde se arrumam as diversas espécies de forças e de meios de produção, onde se lêem as ambigüidades e onde aparecem esquisitices ou surpreendentes lacunas" (*Marx penseur du possible*, Paris, Klincksieck, 1993, p. 398).

titativamente definidas apenas pelo nível econômico da produção e da distribuição. É aliás o motivo por que Marx parece às vezes aceitar a exploração e a injustiça... em nome da correspondência. Ricardo quer a produção pela produção, "e é justo". Justo? A acumulação primitiva e o despotismo de empresa seriam novos ardis da razão histórica? A produção pela produção "não significa outra coisa senão o desenvolvimento das forças produtivas humanas, logo o desenvolvimento da natureza humana como fim em si", mesmo se ela começasse por constituir-se "em detrimento da maioria dos homens e de classes inteiras".[19] Do ponto de vista de Ricardo, que é o da economia política e não o de sua crítica, não é aviltante reduzir os proletários a bestas de carga ou a máquinas, pois isso adequa-se *ao quadro das relações de produção capitalistas.*

"É estóico, objetivo, científico", ironiza Marx!

Nenhuma medida permite decidir que um modo de produção atingiu seu limite, senão a própria força (produtiva) de trabalho, exprimindo por suas rebeliões e insurreições uma outra possibilidade histórica efetiva. Nenhuma lei mecânica preside à inelutabilidade vitoriosa das revoluções. A "correspondência" não é um simples modo de adequação entre dois termos (infra-estrutura e superestrutura). Ela indica apenas uma relação de não-contradição ou de compatibilidade formal.[20] Reciprocamente, a discordância dos tempos determina o caráter geral de uma época.

"Uma época de revolução social", diz Marx.

Um feixe de possibilidades reais. Nada mais.

[19] Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, II, op. cit., p. 125.

[20] "Em alemão, corresponder (*sich entsprechen*) e contradizer-se (*sich widersprechen*) opõem-se diretamente. Não temos isso em francês, de onde nosso emprego de discordância pode tornar sensível o que é imediatamente percebido em alemão. Correspondência pode ainda exprimir-se em *Übereinstimmung*, que tem a mesma raiz de *Bestimmung* (determinação), *stimmen* significando acordar-se aos diversos sentidos do termo. Essas correspondências são intraduzíveis" (Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, op. cit., p. 154).

O socialismo era "prematuro" na Rússia no começo do século XX? A questão pressupõe uma norma histórica de referência: "Já assinalamos que uma teoria da história não pode dar conta do *que se produz de anormal*, mas nem por isso chegamos a precisar os *critérios de normalidade.*"[21] E com razão. Como definir a normalidade entre as figuras singulares da história? Declarar são aquilo que funciona "normalmente" revela tautologia. *A fortiori* Cohen percebe-o bem quando se trata da relação social: "Sem dúvida não poderíamos fazer da tendência ao crescimento das capacidades produtivas uma propriedade característica de uma sociedade normal, não mais que do ajustamento das forças produtivas às relações de produção. Devemos esperar que qualquer conceito de *sociedade normal* seja menos claro e menos fácil de aplicar que o de *organismo são*. Lembremos sempre que a matéria da história resiste a uma conceitualização afinada."[22]

Prudente, Cohen confere todavia ao primado das forças produtivas um sentido mais explicativo que causal. Ele distingue três graus de potencialidade:

1) em certas condições, x tornar-se-á y;

2) em certas condições normais, x tornar-se-á y;

3) em todas as condições normais, x tornar-se-á y.

Esses graus, enunciados sob formas de leis, remetem novamente à normalidade pressuposta da história. Que significam "condições normais" para situações singulares? A necessidade e a possibilidade históricas não permitem senão predições condicionais, à maneira de Lenin anunciando "a catástrofe iminente... *e os meios de conjurá-la*"! Diferentemente da predição física, a antecipação histórica exprime-se dentro de um projeto estratégico.

Mudança de registro e de racionalidade.

O plano em estrela substitui a linha reta.

Pois o desenvolvimento histórico não se reduz à alternância monótona de correspondências e discordâncias. Ele põe em jogo o real e

[21] Gerald Cohen, em John Roemer, op. cit.

[22] Ibid.

o possível. Na luta de todos os instantes entre o racional e o irracional, a irracionalidade é realmente o avesso da racionalidade e "um momento que se precisa levar em conta".[23] É irracional aquilo que nunca se tornará história efetiva.

Os teóricos do marxismo analítico deveriam também interrogar-se para saber se o capitalismo não durou bastante, e a que preço. Corrigindo uma imaturidade por uma senilidade, eles poderiam buscar a boa média e traçar no século a justa linha divisória onde a mudança interviria no momento certo. Marx não se entrega a esse gênero de especulações horárias. Basta-lhe apreender as contradições e os conflitos da época, onde se representa o efetivamente possível.

"A era das guerras e das revoluções", diz Lenin.

O resto é negócio de política, não de predição. Tudo se engendra "de acordo com a luta e a necessidade", ambas juntas, não uma sem a outra. E o tempo do mundo mostra-se na história "como unidade da regra e das vicissitudes do porvir".[24]

INTERMITÊNCIAS E CONTRATEMPOS

Desprezando numerosos textos explícitos sobre o assunto, Elster obstina-se em achar em Marx "uma teoria da história universal, da ordem, na qual os modos de produção se sucedem sobre a cena histórica". Chega inclusive a atribuir-lhe "uma atitude teleológica perfeitamente coerente", ao risco de não poder explicar o contraste entre *A ideologia alemã* e os grandes textos ulteriores, "senão talvez pela influência de Engels".[25] Explicação tão cômoda quanto inconsistente. Os textos de 1846 não têm entretanto nada de tresloucamento juvenil que se afaste de uma coerência geral. Eles inscrevem-se na rigorosa continuidade da *Sagrada família.*

[23] Antonio Gramsci, *Cahier de prison 6*, op. cit.

[24] Jean-Toussaint Desanti, *Réflexions sur le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 25.

[25] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit.

Os *Grundrisse* e a *Contribuição* de 1859 repercutem com fidelidade: "O que chamamos desenvolvimento histórico repousa sobre o fato de que a forma derradeira considera as formas passadas como etapas que conduzem a si mesma; como, além disso, raramente é capaz de fazer sua própria crítica, ela as concebe sempre de maneira unilateral."[26] Não se teria como rejeitar mais firmemente qualquer ilusão retrospectiva sobre o sentido de uma história, cujo desenrolar conspiraria para o coroamento de um presente inelutável e, por conseguinte, legítimo.

Correspondência das forças produtivas e das relações de produção, necessidade e possibilidade históricas: estamos assim de volta à questão da transformação das sociedades, das revoluções "prematuras" e das transições falhadas. Não contente em atribuir a Marx o "esquema supra-histórico" que ele condenou de modo tão claro, Elster censura-lhe ter imaginado um comunismo que viria em sua hora em vez de encarar as conseqüências desastrosas de seu advento prematuro. Esse *caráter prematuro* praticamente não tem sentido. Um evento que se inseriria como um elo dócil no encadeamento ordenado dos trabalhos e dos dias não seria mais evento, senão pura rotina. A história é feita de singularidades eventuais. O evento pode ser chamado de prematuro em relação a um encontro imaginário, mas não no horizonte bruxuleante da possibilidade efetiva. Os que acusam Marx de determinista são não raro aqueles mesmos que o censuram por sê-lo insuficientemente! Para o marxista "legal" Struve, como para os mencheviques, uma revolução socialista na Rússia em 1917 parecia monstruosamente prematura. A questão ressurge hoje na hora dos balanços. Não teria sido mais prudente e preferível respeitar os ritmos da história, deixar que amadurecessem as condições objetivas e o capitalismo russo, dar à sociedade o tempo para modernizar-se?

Quem escreve a partitura e quem marca o compasso?

Segundo Elster, "dois espectros assombram a revolução comunista": "Um é o perigo de uma revolução prematura em favor de uma mistura de idéias revolucionárias avançadas e de situações miseráveis,

[26] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 171.

num país que ainda não se acha amadurecido para o comunismo. O outro é o risco de revoluções conjuradas, de reformas preventivas introduzidas pelo alto para prevenir contra uma situação perigosa."[27] Se há revoluções prematuras, haverá também, com efeito, revoluções que podem cair de maduras. Resolvido a não mais ceder aos acalantos dos amanhãs radiantes, Cohen prefere registrar que um capitalismo enfraquecido torna somente possível "uma subversão potencialmente reversível do sistema capitalista e não uma construção do socialismo".[28] Ele nem sempre consegue escapar às armadilhas formais do Prefácio de 1859: "A revolução anticapitalista pode ser prematura e por conseguinte fracassar em seu objetivo socialista." Uma explicação do stalinismo reduzida à imaturidade das condições históricas invalida assim, *a priori*, em favor de um fatalismo mecânico, qualquer debate estratégico sobre a tomada do poder em 1917, sobre as oportunidades da revolução alemã de 1923, sobre a significação do NEP e sobre as diferentes políticas econômicas consideradas.

O enfraquecimento do capitalismo torna a subversão possível? Seja. Ele não torna *ipso facto* possível "a construção do socialismo"? Aqui já estaríamos exagerando. É tratar com leviandade a noção crucial da possibilidade. Se entendermos por possível o poder no sentido de possibilidade atual, subversão e construção são condicionalmente compossíveis embora não fatalmente ligadas. Do contrário, a subversão deveria consumir-se no combate desesperado e apagar-se na resignação. Marx e Lenin são mais concretos. Para eles, não se trata de instaurar na Rússia o comunismo "imediatamente", mas de dar início a uma transição socialista. Não pensam em classificar os países segundo uma "escala de maturidade", em função do desenvolvimento das forças produtivas. A resposta de Marx a Vera Zassulich sobre a atualidade do socialismo na Rússia insiste ao contrário sobre dois elementos: a existência de uma forma de propriedade agrária ainda coletiva e a combinação do desenvolvimento capitalista russo com o

[27] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 710.
[28] Gerald Cohen, em John Roemer, op. cit.

desenvolvimento mundial das forças produtivas.[29] A "maturidade" da revolução não se decide num único país segundo um tempo unificado e homogêneo. Ela atua na discordância dos tempos. O desenvolvimento desigual e combinado torna sua possibilidade efetiva. A cadeia pode romper-se do lado mais fraco. A transição socialista não é concebível senão numa perspectiva já de início internacional. A teoria da revolução permanente, que sistematiza tais intuições, foi sempre combatida em nome de uma visão rigorosamente determinista da história, e a ortodoxia staliniana reduziu a teoria de Marx ao esqueleto de um esquema "supra-histórico", onde o modo de produção asiático não encontrava mais lugar.

A sorte da Revolução Russa depois de 1917, o Termidor burocrático, o terror staliniano, a tragédia dos campos não resultam mecanicamente do seu pretenso caráter prematuro. As circunstâncias econômicas, sociais, culturais desempenharam um papel determinante. Nem por isso constituíam um destino inelutável, independente da história concreta, da situação mundial, das vitórias e das derrotas políticas. A revolução alemã de 1918-1923, a segunda revolução chinesa, a vitória do fascismo na Itália e do nazismo na Alemanha, o esmagamento do Schutzbund vienense, a guerra civil espanhola, a derrota das frentes populares representaram outras tantas bifurcações para a própria Revolução Russa.

Como conciliar esse desenvolvimento tendencial com sua negação resultante do fetichismo generalizado da mercadoria e da reificação da relação social? Marx repete que a valsa infernal do trabalho assalariado e do capital reproduz a mutilação física e mental do trabalhador, a submissão dos homens às coisas, o assujeitamento de todos à ideologia dominante e a suas fantasmagorias. O *caráter prematuro* da revolução toma então um sentido de que Cohen e Elster não sus-

[29] Ver sobre este ponto as cartas de Marx a Vera Zassulich. Ver também Trotski, *A revolução permanente*; Lenin, *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* e as *Teses de abril*; Alain Brossat, *La Théorie de la révolution permanente chez le jeune Trotsky* (Paris, Maspero, 1972), assim como os trabalhos históricos de D. H. Carr e Theodor Shanin.

peitam. Ele é, de algum modo, *estrutural e essencial*. Ele não pertence a tal ou qual país, a tal ou qual momento. Na medida em que a conquista do poder político antecipa-se à transformação social e à emancipação cultural, o começo é sempre um salto perigoso, possivelmente mortal. Seu tempo suspenso é propício às usurpações burocráticas e aos confiscos totalitários.

Para Elster, "o capitalismo era uma etapa incontornável em direção ao comunismo", segundo "a filosofia marxiana da história". Na medida em que o comunismo se torna possibilidade real a partir somente de um certo limiar de desenvolvimento, o capitalismo contribui para reunir as condições para ele. Essa evidência banal em nada autoriza a proposição recíproca de um capitalismo que seria sempre e por toda a parte a etapa necessária (incontornável) para o fim predeterminado do comunismo. Não é equivalente dizer: a) que o comunismo pressupõe um grau determinado de desenvolvimento das forças produtivas (produtividade do trabalho, qualificação da força de trabalho, impulso das ciências e das técnicas) para o qual contribui o crescimento capitalista; b) que o capitalismo constitui uma etapa e uma preparação inevitável sobre a via traçada da marcha ao comunismo. A segunda fórmula cai na ilusão tão freqüentemente ironizada por Marx, segundo a qual "a forma derradeira considera as formas passadas como etapas que conduzem a si mesma".[30]

NECESSIDADE HISTÓRICA E POSSIBILIDADES EFETIVAS

Uma revolução "no momento certo", sem riscos nem surpresas, seria um evento sem evento, uma espécie de revolução sem revolução. Atua-

[30] Escamoteando a espinhosa questão do modo de produção asiático, Stalin quis assim reduzir a história concreta a um esquema "supra-histórico" de sucessão dos modos de produção. Essa operação ideológica estava diretamente a serviço de interesses políticos ("construção do socialismo em um único país", alianças internacionais, bloco das quatro classes).

lizando um possível, a revolução é por essência extemporânea e, numa certa medida, sempre "prematura". Uma imprudência criadora.

Se a humanidade só se coloca os problemas que ela pode resolver, tudo não deveria ocorrer na hora certa? Se uma formação social nunca desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que ela é capaz de conter, por que forçar o destino e a que preço? Era prematuro ou patológico proclamar, a partir de 1793, o primado do direito à existência sobre o direito de propriedade? Exigir a igualdade social ao mesmo título que a igualdade política? Marx afirma claramente o contrário: a eclosão de um direito novo exprime a atualidade do conflito. As revoluções são o sinal daquilo que a humanidade *pode historicamente* resolver. Na inconforme conformidade da época, elas são um poder e uma virtualidade do presente, simultaneamente de seu tempo e a contratempo, muito cedo e muito tarde, entre já mais e não ainda. Um talvez cuja última palavra não está dita.

Tomar o partido do oprimido quando as condições objetivas de sua libertação não se acham amadurecidas trairia uma visão teleológica? Os combates "anacrônicos" de Spartacus, de Münzer, de Winstantley, de Babeuf ganhariam então desesperadamente uma data em vista de um fim anunciado. A interpretação inversa parece mais de acordo com o pensamento de Marx: nenhum sentido preestabelecido da história, nenhuma predestinação justificam a resignação à opressão. Inatuais, extemporâneas, descontemporâneas, as revoluções não se integram nos esquemas preestabelecidos da "supra-história" ou nos "pálidos modelos supratemporais". Sua ocorrência não obedece ao ordenamento de uma História universal.

Elas nascem ao nível do solo, do sofrimento e da humilhação.

Sempre se tem uma razão para a revolta.

Se a "correspondência" tivesse valor de normalidade, dever-se-ia desposar a causa dos vencedores contra as impaciências qualificadas de provocações? Marx coloca-se, sem hesitação nem reserva, do lado dos indigentes na guerra dos camponeses, dos niveladores na revolução inglesa, dos iguais na Revolução Francesa, dos partidários da Comuna condenados a serem esmagados por Versalhes.

Pode-se imaginar que a época das revoluções eterniza-se no apodrecimento dos tempos discordantes, que as forças produtivas continuam a crescer com o seu cortejo de danos e de destruições, que a parte de sombra do progresso supera sua parte de luz. Henri Lefebvre evoca esse "crescimento sem desenvolvimento", onde o divórcio entre as forças produtivas e as relações de produção traduz-se por uma irracionalidade aumentada.

O presente é a categoria temporal central de uma história aberta. Emancipado dos mitos da origem e do fim, ele é o tempo da política que "supera doravante a história", enquanto pensamento estratégico da luta e da decisão: "Aquele que professa o materialismo histórico não teria como renunciar à idéia de um presente que de modo algum é passagem, mas que se conserva imóvel no limiar do tempo."[31]

Santo Agostinho implorava a Deus que lhe dissesse como tinha feito com que os profetas conhecessem as coisas futuras ou, mais precisamente, "aquilo que há de presente das coisas futuras". Pois, "falando propriamente", não haveria como dizer que existem três tempos, encadeados por uma ordem de sucessão cronológica, mas três modos de um mesmo tempo triplamente presente: "O presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras."[32] O presente redistribui o sentido, vasculha o campo do virtual com a ponta dos seus "talvezes", inventa novas chances.

Nestes tempos amarrados, cruzados, trançados, não há mais lugar para a predição oracular de um destino implacável, mas somente para a antecipação condicional, para o anúncio do que ocorrerá "se",

[31] Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXème siècle*, op. cit.

[32] Santo Agostinho, *Confissões*, XX. Em Heidegger, ao contrário, o ser em face da morte coloca o presente sob condição do futuro. Enquanto o primado do passado determina o histórico, na historialidade o porvir prima como expressão da finitude da temporalidade: "A história inautêntica busca o moderno para livrar-se do peso do passado, enquanto a história autêntica é a do retorno do possível", Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990. Ver também Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps*, Paris, Cerf, 1994.

e somente se, a cidade infiel esquecer suas tradições. Infiel ao inelutável, o profeta desafia a fatalidade. Já não se trata de descer o monte, do piparote original ao esgotamento final, ou de seguir em frente de acordo com o encadeamento das causas e dos efeitos. Diferentemente do oráculo, a profecia é condicional. Ao contrário de um messianismo vulgar, de espera resignada, seu messianismo ativo trabalha as dores do presente. "Pois não há tempo para a vinda do Messias, do qual se possa fazer depender suas ações dizendo dele: ele está próximo ou ele está longe. E a obrigação resultante dos mandamentos não depende da vinda do Messias. Depois de termos cumprido o que devemos fazer, se Deus achar por bem que nós e nossos filhos vejamos o Messias, seria ainda melhor. [...] Daniel explica como é profundo o conhecimento do fim e que ele é obscuro e oculto. Esse o motivo por que os mestres, de memória bendita, nos dissuadem de calcular o fim dos tempos pela vinda do Messias — uma multidão de gente já fracassou nessas especulações —, com medo de que eles se percam vendo que o fim chegou e que o Messias não veio. Na verdade, os mestres, de memória bendita, disseram: 'Que se rompa o sopro daqueles que calculam o fim dos tempos.'"[33]

Com efeito, o profeta não se abandona ao "fervor da espera". Ele se esforça por frustrar as paradas do destino denunciando o que ocorrerá de danoso se... Condicional, a profecia messiânica não é a espera confiante ou resignada de um acontecimento anunciado, mas o despertar à possibilidade de sua vinda. Conhecimento reflexivo, onde o conhecido modifica sem cessar o possível, seu modo temporal é o presente, não o futuro.

A profecia é a figura emblemática de todo discurso político e estratégico. Em *A catástrofe iminente e os meios de conjurá-la*, Lenin decifra tendências, convencido de que seu enunciado condicional torna evitável o que parecia inelutável.

A catástrofe é certa, *se*... Ela não é portanto fatal.

[33] Maimônides, "Épître de la persécution" e "Épître au Yémen", em *Épîtres*, Paris, Gallimard, "Tel", 1993, pp. 42 e 85. Era proibido aos judeus predizer o futuro.

À igualdade "logicamente impossível" das classes Marx opõe sua abolição "historicamente necessária". Essa necessidade histórica nada tem de uma fatalidade mecânica. A especificidade da economia política impõe que se revejam os conceitos de acaso e de lei, de distinguir a necessidade "no sentido especulativo-abstrato" da necessidade "no sentido histórico-concreto". "Há necessidade", diz Gramsci, "quando há uma premissa eficiente e ativa cuja consciência entre os homens tornou-se ativa, colocando fins concretos à consciência coletiva e instituindo um conjunto de convicções de crenças poderosamente atuantes como as crenças populares."[34]

Imanente, a "necessidade histórica" enuncia o que deve e pode ser, não o que será: "Não existe entre a possibilidade e a necessidade senão uma diferença aparente. Essa necessidade é ao mesmo tempo relativa."[35] A possibilidade real torna-se necessidade. Esta começa pela unidade, "não ainda refletida sobre si", do possível e do real. Ela ainda não se determinou a si mesma como contingência. Pois a necessidade, acrescenta Hegel, real em si, é igualmente contingência, "o que significa dizer já de saída que o necessário real é mesmo, por sua forma, um necessário, mas que é, por seu conteúdo, limitado e que é a essa limitação que ele deve sua contingência. [...] A unidade da necessidade e da contingência existe portanto aqui em si; e designa-se essa unidade em termos de necessidade absoluta".

Desde sua tese sobre a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro, Marx maneja perfeitamente essa dialética: "O acaso é uma realidade que não tem outro valor senão a possibilidade. Ora, a possibilidade abstrata é precisamente o antípoda da possibilidade real. Esta acha-se encerrada, como o entendimento, dentro dos limites precisos; aquela, tal como a imaginação, não conhece limites. A possibilidade real busca demonstrar a necessidade e a realidade de seu objeto; a possibilidade abstrata quase não se preocupa com o objeto que pede explicação, mas com o sujeito que explica. Basta que o objeto seja possível, concebível. O que é possível

[34] Antonio Gramsci, *Cahier de prison 11*, op. cit., ver pp. 273-277.

[35] Friedrich Hegel, *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1949, t. II, p. 208.

abstratamente, o que pode ser pensado não constitui para o sujeito pensante nem obstáculo, nem limite, nem estorvo. Pouco importa então que essa possibilidade seja aliás real, pois o interesse não se estende aqui ao objeto como tal. [...] A necessidade aparece com efeito na natureza acabada como necessidade relativa, como determinismo. A necessidade relativa só pode ser deduzida dessa possibilidade real. A possibilidade real é a explicação da necessidade relativa."[36] A possibilidade inscreve-se nesse jogo do necessário e do contingente, no movimento da necessidade formal à necessidade absoluta, através da necessidade relativa. Ela distingue-se da simples possibilidade formal (ou não-contradição) como da possibilidade abstrata ou geral. Como possibilidade determinada, ela traz em si uma "imperfeição", da qual resulta que "a possibilidade é ao mesmo tempo uma contradição ou uma impossibilidade".

"Pensador do possível", Marx atua assim sobre vários modos: o possível contingente, cujo liame com a realidade determina (segundo Hegel) a contingência; "o ser em potência" enquanto capacidade determinada a receber (segundo Aristóteles) uma forma dada (a passagem da potência ao ato seria então o momento unitário por excelência do acaso e da necessidade); o possível histórico enfim (real ou efetivo — *wirklich*), que seria a unidade do possível contingente e do ser em potência.[37] *O Capital* não diz outra coisa: nenhuma necessidade absoluta, nem demônio de Laplace. Acaso e necessidade não se excluem. A contingência determinada do evento não é arbitrária nem caprichosa, ela apenas revela uma causalidade não formal: "Aproximamo-nos mais da verdade dizendo que foi o próprio evento que se serviu de tal ou qual causa, pequena e ocasional, como de um pretexto."[38]

[36] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* (1841), em *Oeuvres, Philosophie*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1968. Sobre a categoria do possível em Marx, ver Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, op. cit., e Henri Maler, *Congédier l'Utopie*, Paris, L'Harmattan, 1994.

[37] Aparecendo primeiro como possibilidade no *Capital*, a crise torna-se efetiva pelo jogo da luta e das eventualidades.

[38] Friedrich Hegel, *Science de la logique*, op. cit., p. 226.

A necessidade desenha o horizonte da luta.
Sua contingência conjura os decretos do destino.

O penúltimo capítulo do livro I do *Capital*, a "tendência histórica da acumulação capitalista", inspirou muitas profissões de fé mecânicas na derrocada garantida do capital sob o peso de suas próprias contradições, além de ter despertado muitas polêmicas. Marx escreve: "A produção capitalista engendra por seu turno, com a ineluta-bilidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação."[39]

Curioso texto, sem dúvida. De um lado, ele antecipa lucidamente as tendências à concentração do capital, à aplicação industrial da ciência e da técnica, à organização capitalista da agricultura, à socialização contraditória dos grandes meios de produção, à mundialização das relações mercantis: essas previsões verificaram-se largamente. De outro lado, parece deduzir do desenvolvimento capitalista uma lei de pauperização absoluta e de polarização social crescente. As polêmicas de Marx contra Lassalle e sua "lei de bronze dos salários" proíbem entretanto essa interpretação mecânica da pauperização. Em contrapartida, a idéia segundo a qual a concentração do capital e "o próprio mecanismo da produção capitalista" têm por efeito a massificação do proletariado e a elevação automática de sua resistência, de sua organização, de sua unidade rompe ao menos parcialmente com a lógica geral do *Capital*.

O acento posto sobre "as leis imanentes da produção capitalista" conduz aqui a uma objetivação e a uma naturalização da "fatalidade" histórica. O aleatório da luta aniquila-se no formalismo da negação da negação. Como se, apenas por escoar-se, o tempo pudesse garantir que a hora esperada soará pontualmente no mostrador da história. Todavia, "a história não faz nada": os homens é que a fazem, e dentro de circunstâncias que não escolheram.

[39] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, tradução de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, pp. 856-857.

Esse controverso capítulo do livro I ocupa um lugar bastante eminente para que tenhamos a permissão de ver aí um simples cochilo. Ele sublinha antes uma contradição não resolvida entre a influência de um modelo científico naturalista ("a inelutabilidade de um processo natural") e a lógica dialética de uma história aberta. Engels procurou no *Anti-Dühring* combater a interpretação trivial que faz de "a negação da negação" uma máquina abstrata e o pretexto formal para falsas predições: "Que papel desempenha em Marx a negação da negação? [...] Ao caracterizar o processo como a negação da negação, *Marx não pensa em demonstrar por aí a necessidade histórica*. Ao contrário: é depois de ter demonstrado pela história como, de fato, o processo realizou-se em parte, e em parte deve forçosamente realizar-se ainda, que Marx o designa, além disso, como um processo que se consuma de acordo com uma lei dialética determinada. É tudo. Estamos portanto às voltas de novo com uma suposição gratuita do Sr. Dühring, quando ele pretende que a negação da negação deve fazer aqui *profissão de parteira ao tirar o futuro do seio do passado*, ou que Marx nos pede que *confiemos na negação da negação* para convencer-nos que a comunidade do solo e do capital é uma necessidade. É já uma falta total de compreensão da natureza da dialética considerá-la, como é o caso do Sr. Dühring, um instrumento de mera demonstração, do mesmo modo como se pode ter uma idéia limitada, digamos, da lógica formal ou das matemáticas elementares."

De onde: 1) a negação da negação não é um novo *deus ex machina* nem uma parteira da história; 2) não se teria como dar-lhe crédito e abrir caminhos para o futuro fiando-se apenas em sua lei. A "necessidade histórica" não permite que se tirem as cartas e emitam predições. Ela opera num campo de possibilidades onde a lei *geral* aplica-se através de um desenvolvimento *particular*. Lógica dialética e lógica formal não constituem decididamente um bom par. Chegada a esse ponto crítico, a lei "extremamente geral" é muda. Ela deve entregar a rédea à política ou à história. Para que as coisas fiquem bem claras, Engels volta à carga: "Que é portanto a negação da negação? Uma lei de desenvolvimento da natureza, da história, do

pensamento *extremamente geral*, e precisamente por isso revestida de um alcance e de uma significação extremos; lei que, como vimos, é válida para o reino animal e vegetal, para a geologia, a matemática, a história, a filosofia [...]. *É lógico que de modo algum me refiro ao processo de desenvolvimento particular* seguido, por exemplo, pela semente da cevada desde a germinação até o definhamento da planta que carrega o fruto, quando digo que ele é a negação da negação." Sabendo apenas que a semente da cevada revela negação da negação, "não posso ter êxito [...] cultivando cevada, [...] tanto quanto não posso logo de saída tocar violino partindo das simples leis da determinação do som pela dimensão das cordas". Se a negação da negação "consiste nesse passatempo infantil de pôr e tirar alternativamente *a*, ou de dizer alternativamente de uma rosa que ela é uma rosa e que ela não é uma rosa, não resulta nada mais que tolice para aquele que se entrega a tais exercícios tediosos".[40]

Exigir da lei dialética mais que sua generalidade conduziria a um formalismo vazio. Não mais que a semente de cevada singular, o evento histórico não é dedutível da negação da negação. Nenhuma fórmula substitui a análise concreta da situação concreta, de que *A guerra dos camponeses*, *O dezoito brumário* ou *As lutas de classes na França* fornecem tantos exemplos. A questão espinhosa não é mais então a do determinismo injustamente imputado a Marx, mas aquela segundo a qual existiriam, entre os possíveis, um desenvolvimento "normal" e monstruosidades desviantes.[41]

[40] Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1969, pp. 162-172.

[41] Ernest Mandel fala freqüentemente de "curvas" e de "desvios" históricos. Ele mostra entretanto que o problema é antes o da normalidade do que do determinismo histórico: "É preciso todavia sublinhar que a questão de saber se o capitalismo pode sobreviver indefinidamente ou se ele está condenado à ruína não deve ser confundida com a idéia de sua substituição inevitável por uma forma *superior* de organização social, ou seja, com a inevitabilidade do socialismo. É perfeitamente possível prever a derrubada inevitável do capitalismo sem concluir disso a inelutável vitória do socialismo [...]; o sistema não pode sobreviver, mas pode ceder o lugar seja ao socialismo, seja à barbárie" (*El capital, cien años de controversias*, México, Siglo XXI, 1985, p. 232).

Dez anos depois da publicação do livro I, o comentário de Engels sobre "A tendência histórica da acumulação capitalista" levanta assim ambigüidades bem compreensíveis no contexto intelectual da época. É surpreendente que ele tenha experimentado a necessidade de intervir sobre esse ponto e que o tenha feito nesse sentido. Tanto mais que o *Anti-Dühring* foi redigido em estreito concerto com Marx. O controverso capítulo do *Capital* não é mais desde então dissociável do comentário que o esclarece e corrige.

A necessidade determinada não é o contrário do acaso, mas o corolário da possibilidade determinada. A negação da negação diz o que deve desaparecer. Ela não dita o que deve acontecer.

PROGRESSO SOB BENEFÍCIO DE INVENTÁRIO

Como a do ser vivo, a história social é feita desse "conjunto de eventos, extraordinariamente improváveis, perfeitamente lógicos em termos retrospectivos, mas absolutamente impossíveis de predizer".[42] Em 1909, Walcott descobriu nas Rochosas canadenses os fósseis conhecidos como xistos de Burgess. E fez tudo que esteve a seu alcance para incluir esses organismos no quadro de uma evolução que ia do mais simples ao mais complexo. Nos anos setenta, a reabertura do dossiê por uma equipe de pesquisadores conduziu, através de uma série de estudos monográficos que aceitavam a extravagância anatômica como uma outra norma possível, a "uma revolução tranqüila". Os animais de Burgess (*Opabinia, Hallucigenia, Anomalicaris*) já não são hoje considerados formas elementares das espécies conhecidas. Dão simplesmente prova da explosão cambriana do ser vivo, de arranjos orgânicos e de virtualidades abortadas.

Uma tal descoberta arruína a idéia dominante de uma evolução simbolizada pela escala do progresso contínuo ou pelo "cone invertido"

[42] Stephen Jay Gould, *La Foire aux dinosaures, réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Seuil, 1993.

de diversidade e complexidade crescentes. A história aumenta a diversidade das espécies, mas corta os ramos e restringe a disparidade inicial entre diferentes organizações anatômicas. Depois das revoluções copernicana e darwiniana, a interpretação do xisto de Burgess desfecha um novo golpe no antropocentrismo. A humanidade não passaria de um acidente cósmico ou de um "penduricalho na árvore de Natal da evolução". Já não teríamos condições de "considerar tudo o que existiu antes de nós como uma grande preparação, o presságio de nossa futura aparição".[43] Essa visão presunçosa fazia do avatar humano a meta original de cinco milhões de anos de bricolagens e tateamentos! Seguindo suas próprias vias, a geologia aprofunda assim a crítica do jovem Marx contra os "artifícios especulativos" pelos quais se quereria fazer acreditar "que a história por vir é a meta da história passada"... e o *Homo sapiens* a meta de *Opabinia*: "A diversidade dos itinerários possíveis mostra claramente que os resultados finais não podem ser preditos no início."

Humanos, ainda um esforço para ser inteiramente incrédulos! Para renunciar à ilusão retrospectiva segundo a qual nada teria podido ser senão o que é, e à ilusão gradualista das modificações contínuas.[44] Do mesmo modo que as vitórias militares ou políticas não provam a verdade ou o bom direito, a sobrevivência não tem valor de prova em paleontologia. Ela é precisamente o que deve ser explicado. Diferentemente dos darwinistas vulgares, Darwin estava consciente de que as respostas adaptativas por variação individual e seleção natural às mudanças de ambiente não constituem necessariamente um progresso (segundo que critérios?), mas antes uma evolução sem plano nem direção. Em sua teoria da evolução, "ciência histórica por excelência", os vencedores transmitem mais cópias de seus próprios genes às

[43] Stephen Jay Gould, *La Vie est belle*, Paris, Seuil, 1991, p. 42.

[44] Gould insiste ao contrário sobre os "monstros prometedores" e sobre os "equilíbrios pontuados". "As mudanças pontuais", escreve ele, "são pelo menos tão importantes quanto a acumulação imperceptível", e a história da terra é escandida de uma "série de pulsações ocasionais que forçam os sistemas recalcitrantes a passar de um estado estável ao seguinte" (*Le Pouce du panda*, Paris, Grasset, 1982).

gerações futuras, e "é tudo".[45] Trabalhando "de acordo com princípios estritamente baconianos", a seleção exerce seu poder diretor através da variação genética aleatória e da adaptação. O próprio Darwin recusa-se a exprimi-lo em termos de progresso: "Nunca pronunciem as palavras superior e inferior [...]. Depois de longas reflexões, só posso estar convencido de que não existe nenhuma tendência inata que leve a um progresso dentro do desenvolvimento." A evolução é uma arborescência ou uma confusão de arbustos, não uma escala graduada. As formas anteriores não são ali os esboços das formas mais desenvolvidas, e a não-contemporaneidade autoriza a sobrevida de ancestrais "arcaicos" enquanto seus descendentes já se acham diversificados.

Reinterpretado, o xisto de Burgess reabilita a contingência de uma evolução sem meta e de uma história como princípio antes explicativo que normativo. As extravagâncias e as imperfeições não raro são aí mais eloqüentes que as regularidades. Doravante somos obrigados "a olhar o imponente espetáculo da evolução da vida como um conjunto de eventos extraordinariamente improváveis, perfeitamente lógicos em retrospectiva, e suscetíveis de ser rigorosamente explicados, mas absolutamente impossíveis de predizer e inteiramente não reproduzíveis".[46]

Malgrado suas descobertas, Darwin podia dificilmente escapar à ideologia progressista da época. Em certa medida, seu dilema é o mesmo de Marx, que reconhece na *Origem das espécies* "o fundamento histórico de [sua própria] concepção". O darwinismo de Darwin não é com efeito um determinismo ambiental nem a simples parábola animalesca da concorrência mercantil. Adiantando-se a certas interpretações recentes de Darwin, Marx inspira-se na "acumulação por hereditariedade" como princípio motriz. Insistindo sobre a dialética da cumulação (necessária) e da invenção (eventual), ele evita a armadilha mecanicista: "Os diversos organismos constituem-se por 'cumulação' e não passam de 'invenções', invenções dos sujeitos vivos acumuladas pouco a pouco."[47]

[45] Stephen Jay Gould, *Le Hérisson dans la tempête*, Paris, Grasset, 1994, p. 32.

[46] Stephen Jay Gould, *La Vie est belle*, op. cit.

[47] Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, III, op. cit., p. 343.

O tempo de Darwin muda "por erros".[48]

Étienne Balibar completa a perturbadora proposta de Marx, segundo a qual "a história avança pelo lado ruim", acrescentando: e no entanto ela avança! Com efeito, não é raro o caso em que as "falhas" e as "mancadas" de "vitoriosas derrotas" desempenharam um papel inesperado.[49]

Balibar sublinha o papel eminente desse "lado ruim", o da derrota que arruína a visão de um mundo unificado pela marcha irresistível do proletariado. Depois de 1848, como após 1871, o choque do evento suscita uma crítica da idéia de progresso. Ele força a pensar "as historicidades singulares". Essa conclusão quase não é compatível com a hipótese de uma medida histórica absoluta do progresso. O esforço de Marx visa a manter os dois aspectos: emancipar-se da abstração da História universal (do "universal que paira") sem cair no caos insensato das singularidades absolutas (daquilo "que só acontece uma vez"); e sem recorrer ao curinga do progresso. Na medida em que a universalização é um processo, o progresso não se conjuga no presente do indicativo, mas somente no futuro anterior: sob reserva e sob condição. Mas se o progresso cotidiano consiste em ganhar mais do que se perde, sua avaliação fica condenada à vulgar contabilidade dos ganhos e das perdas. O que redunda em fazer pouco-caso da temporalidade da própria medida, do fato de que os ganhos do dia constituem as perdas do dia seguinte, e vice-versa.

A noção corrente do progresso supõe com efeito uma escala de comparação fixa e um estado recapitulativo final. Para o otimismo liberal de ontem e de hoje, "toda mudança toma o sentido de um progresso em relação ao qual não haveria condições de regressão". Em outros termos, a crença no progresso histórico "exclui a contingência".[50] Nunca se dirá o bastante a que ponto os políticos social-democratas e stalinianos do período entre as duas grandes guerras

[48] Michel Serres, *Éclaircissements*, Paris, Flammarion, "Champs", 1994, p. 202.

[49] Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.

[50] Georg Simmel, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984, p. 222.

comungaram nesse quietismo, e o que acabou por custar em se ver nisso, na recorrência das catástrofes, apenas "retardos" e "moderação da marcha".

Em sua terceira tese, *Sobre o conceito da história*, Benjamin traduz essa determinação retrospectiva e definitiva do progresso pela imagem de um impronunciável Juízo Final: "O cronista que narra os acontecimentos sem nunca querer distinguir os pequenos dos grandes percebe esta verdade maior, que nada do que será produzido deverá ficar perdido para a história. É verdade que a posse integral do passado está reservada a uma humanidade restituída e salva. Somente essa humanidade restabelecida poderá evocar não importa que instante de seu passado. Todo instante vivido lhe será presente em uma citação à ordem do dia — dia que não é outro senão o do Juízo Final."[51] A recapitulação exaustiva dos instantes, sua citação a comparecer, só é concebível na última hora, no ponto limite do Juízo que se furta ao horizonte de uma história aberta. O sentido do progresso fica assim suspenso ao sonho de uma humanidade salva. Enquanto se espera, qualquer classificação e qualquer partilha conservam-se provisórias. Contrariando o discurso ordenado e vitorioso do historiador, o inventário paciente do cronista registra os acontecimentos, sem

[51] Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, versão francesa do autor em *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 340. Mais prosaicamente, Simmel propõe "conceber a unidade da história como um ponto de fuga, como um ponto limite rejeitado ao infinito: à medida que se aproximaria desse ponto, os elementos originariamente descosidos do tecido histórico apareceriam cada vez mais como ligados uns aos outros e como constituindo uma tela única" (op. cit., p. 187). Encontra-se o eco dessa problemática em Raymond Aron: "Nenhuma história se acha acabada, porque a significação só seria fixada ao termo da evolução. A história universal é a biografia, quase se poderia dizer a autobiografia da humanidade: como a significação de qualquer existência, a significação da humanidade só seria detida se a aventura terminasse." Terminada, a história seria ao mesmo tempo singular e sistemática: "A totalidade seria a de um devir único" (*La Philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969). Enquanto Simmel e Aron insistem sobre a coerência retrospectiva da unidade (do tecido) histórica, Benjamin prefere acentuar o sentido suspenso do passado que só o momento da Redenção poderia desvelar.

que qualquer deles seja negligenciado, pois sua importância poderá revelar-se bem mais tarde, sob o choque ressuscitador do futuro.

Abstração do progresso e História universal estão ligadas.

Só a conclusão da segunda permitiria validar o caminho percorrido pelo primeiro. Na falta desse fim, de onde a humanidade contemplaria com um olhar satisfeito sua obra realizada, na falta desse dia improvável em que a última palavra seria dita, a história profana esgota-se numa hemorragia de sentidos.

Histórica e socialmente determinado, carregado de regressões que o seguem como sua sombra, o progresso nunca é absoluto e definitivo. Aquele que o capital realiza consiste assim em "mudar a forma de assujeitamento, a conduzir a transformação da exploração feudal em exploração capitalista".[52] A expropriação abstratamente "progressista" dos camponeses está "escrita em letras de fogo indeléveis nos anais da humanidade". Diante dos destroços das transformações agrárias na Rússia (desmatamento, crise agrícola), Engels recusa-se a considerar os desastres humanos e ecológicos como os gastos imprevistos inevitáveis da modernização: "E deveríamos consolar-nos com a idéia de que tudo isso deve finalmente servir à causa do progresso humano!"[53] Sempre em *sursis*, o progresso é também o da violência impiedosa exercida contra os vencidos, de seus aperfeiçoamentos, de seus refinamentos técnicos, pouco conformes aos quadros edificantes de uma marcha triunfal da história.

A generalização da produção mercantil produz uma mundialização das trocas e da comunicação, mas o mercado mundial está articulado em hierarquia de dominações e dependências. A extensão internacional da luta de classes atravessa o horizonte estreito de grupos e grupelhos, universaliza uma lógica das solidariedades, tende a negar-se a si mesma na abolição de qualquer relação de opressão; mas a

[52] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, Paris, Éditions sociales, 1965.

[53] Friedrich Engels, carta a Danielson, 15 de março de 1892. Labriola denuncia francamente a "Madonna Evoluzione", que confunde evolução natural e desenvolvimento social.

dinâmica do conflito cristaliza novas divisões, novas linhas de fratura, novos particularismos nacionais e religiosos; longe de mitigar os costumes, o comércio de todos com todos dilata o campo da guerra no espaço e no tempo. O incremento da produção, das ciências, das técnicas revela necessidades e capacidades desconhecidas, faz refletir um espectro suntuoso de gostos, de criações, de diferenças; mas a reificação e a alienação fazem da humanidade uma plebe perplexa diante do espetáculo de seus próprios fetiches. A produtividade aumentada do trabalho libera tempo para a criatividade individual e coletiva, propícia a novas formas de convívio e de lucidez; mas a medida "miserável" de qualquer riqueza e de qualquer troca pelo tempo de trabalho abstrato transforma a incrível liberação potencial em desemprego, em exclusões, em miséria física e moral.

A grande desilusão do progresso pode conduzir à contemplação estúpida das figuras calidoscópicas de uma história sem rima nem razão. Só haveria lugar para a indignação moral ou o gozo estético, para o grito sem amanhã ou para o silêncio enigmático. Se não resta senão o furor da luta, como escapar ao caos das batalhas? Como salvar um princípio de inteligibilidade e de juízo? Sem dúvida começando por reconsiderar os critérios de um progresso apanhado na armadilha de suas próprias contradições. Os que Marx propõe não são tão ruins: a universalização histórica efetiva, o enriquecimento do indivíduo e da espécie pela diversificação das necessidades e das faculdades, a supressão do trabalho forçado em favor de um tempo de criação livre, a transformação da relação social e amorosa entre o homem e a mulher. Tais critérios são incomparavelmente mais ricos que as estatísticas de produção industrial ou as taxas de satisfação das sondagens de opinião.

Por que estes em vez de outros? Simplesmente porque esses "valores" são o produto imanente da relação social da humanidade com a natureza e com ela mesma, o resultado histórico e cultural de sua própria humanização, à exclusão de qualquer transcendência divina. Fatos e valores, moral e política, responsabilidade e convicção não andam mais separadamente numa indiferença recíproca. Rejeitando radicalmente o fetichismo histórico, Marx libera virtualidades mais

prometedoras que a pobre dialética das forças produtivas e das relações de produção.

"O aumento da capacidade humana" é, segundo Gerry Cohen, "o processo central da história." "A necessidade desse aumento", escreve ele, "explica por que há história. [...] Para Hegel, os homens têm uma história porque a consciência precisa de tempo e ação para conhecer-se a si mesma; para Marx, porque os homens precisam de tempo e ação para tomar as rédeas à natureza."[54] A separação da história e da política (compreendida como estratégia do conflito) provoca a recaída nas representações especulativas da história sem que seja elucidada "a necessidade desse aumento". Ela parece pura e simplesmente fazer eco à lei da evolução e do progresso: "Num sentido particular, as formas mais recentes devem ser superiores às mais antigas, pois cada espécie forma-se graças a certas vantagens, na luta pela vida, sobre outras formas que a precederam."[55] Esse enunciado confunde sucessão cronológica e elo causal.

Admitindo que "Marx não vê na história uma espécie de progresso linear", Jon Elster contenta-se em registrar "um contraste interessante entre a teoria marxiana do progresso perpétuo das forças produtivas e a visão mais lúgubre de uma destruição perpétua da natureza".[56] Incapaz de pensar progresso e regressão em sua unidade contraditória, ele só percebe uma incoerência teórica. Entre um progresso reduzido ao incremento tecnológico das forças produtivas e a integração social rompida, o liame é cortado. Só subsiste uma laboriosa colagem entre a odisséia positiva da técnica e uma nova teodicéia do espírito.

Inseparável da afirmação da racionalidade da história, a idéia de evolução progressiva seria o último avatar de uma filosofia da História universal de que Marx não conseguiria nunca desfazer-se. Étienne

[54] Gerald Cohen, em John Roemer, op. cit.
[55] Charles Darwin, *L'Origine des espèces*, op. cit., p. 392.
[56] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit.

Balibar segue neste ponto as conclusões do marxismo analítico. Ele observa entretanto que a noção de progresso praticamente desapareceu do *Capital*: "O que interessa a Marx não é o progresso, mas o *processo ou o processus*, do qual ele faz o conceito dialético por excelência. O progresso não é dado, não é programado, só pode resultar do desenvolvimento dos antagonismos que constituem o processo e, por conseguinte, ele é sempre relativo a eles. Ora, o processo não é nem um conceito moral (espiritualista) nem um conceito econômico (naturalista), é um conceito lógico e político." Tendo-lhe atribuído uma concepção evolucionista e progressista da História universal, Balibar interpreta os últimos textos de Marx sobre a Rússia como "uma extraordinária reviravolta de situação sob a pressão de uma questão vinda do exterior". "O economicismo de Marx" daria assim à luz o seu contrário: "um conjunto de hipóteses antievolucionistas".

Essa hipótese de uma reviravolta tardia, tão absoluta quanto espetacular, não é quase plausível. Admitamos que a rejeição, a partir de 1845, de uma história fetichista ou "supra-histórica" em favor de uma história profana tenha podido coexistir contraditoriamente com as generalizações evolucionistas (cuja influência é atestada pelo Prefácio de 1859). Não é menos certo que o espectro de uma História universal homogênea e linear é constantemente conjurado pelo conceito de uma história cotidiana, cujo alcance foi percebido por Balibar: "Marx recorreu cada vez menos a modelos de explicação preexistentes, e, cada vez mais, ele construiu *uma racionalidade sem verdadeiro precedente*. Essa racionalidade não é nem a da mecânica, nem a da fisiologia ou da evolução biológica, nem a de uma teoria formal do conflito ou da estratégia, ainda que possa em tal ou qual momento utilizar essas referências. A luta de classes, na incessante mudança de suas condições e de suas formas, é em si mesma seu próprio modelo."[57]

[57] Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, op. cit. Sobre essa racionalidade não positivista, ver também George E. MacCarthys, *Marx's Critique of Science and Positivism*, Dordrecht, Londres, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1983.

Uma racionalidade sem verdadeiro precedente! No ponto de encontro entre a crítica da razão histórica, a crítica da economia política e a crítica da positividade científica.

3. Uma nova escuta do tempo

Louise Michel relata as circunstâncias em que o *communard* Cipriani experimentou o repentino desejo de parar o tempo no relógio da prefeitura. Imitando sem saber o gesto dos insurretos de 1830, ele atirou contra o mostrador, que se desfez em cacos de vidro. Eram quatro horas e cinco minutos de um desagradável dia de janeiro de 1871. Naquele mesmo instante, seu amigo Sapia morria de um tiro no peito.

Que é o tempo? E como dizê-lo?

Uma nova escrita da história é também uma nova escuta e uma nova escrita do tempo. Escandida de eventos, a história não tem mais a unidade significativa de uma História universal regulada pela aliança da ordem e do progresso. De suas fraturas escapa um turbilhão de ciclos e de espirais, de revoluções e de restaurações, de "monções históricas" e de oscilações "que no entanto seguem em frente".[1]

SONHOS E PESADELOS DA HISTÓRIA

A Providência de Bossuet persegue através da História universal "um desígnio sempre regular e sempre sustentado que prepara desde a origem do mundo aquilo que ele conclui no fim dos tempos". Secularizado, esse grande desígnio torna-se em Kant um "desígnio de natureza", para o qual os homens, "perseguindo seus fins particulares e não raro

[1] Encontrar-se-á em Robert Bonnaud, especialmente em *Les Alternances du progrès*, op. cit., um erudito florilégio desse vocabulário rítmico.

em prejuízo de outrem, contribuem sem saber". Na *Idéia de uma História universal*, sua primeira proposição reivindica uma ordem teleológica: "Todas as disposições naturais de uma criatura são determinadas de maneira a desenvolver-se um dia completamente, com vistas a uma meta." Longe de pregar a resignação aos decretos do destino, esse reconhecimento da meta, onde o necessário conjuga-se ao condicional, continua sendo um princípio cívico de liberdade: "Esse termo deve fixar, pelo menos na idéia do homem, a meta do esforço a fornecer."

Mais geralmente, a filosofia clássica alemã resiste aos esquemas historicistas que se costuma atribuir-lhe. Induzido a erro pelos contos e lendas sobre o fim da história, o leitor atento descobrirá com surpresa na filosofia de Iena uma crítica nascente da razão histórica: a oposição entre um tempo vazio (abstrato) e um tempo pleno ("repleto de lutas"), a recusa de uma concepção abstrata (unilateralmente quantitativa) do progresso, a rejeição de uma generalização puramente formal do sentido da História. Ao proclamar que "a história acabou" e que não há "mais nada a fazer", Kojève forçou ao contrário a interpretação de Hegel no sentido de um término histórico. Entretanto, a língua alemã acomoda-se mal às ambigüidades do "fim", meta visada e estágio terminal ao mesmo tempo. As categorias hegelianas são as de resultado (*Resultät*) ou de meta (*Zweck*), em vez de terminação (*Ende*) ou de encerramento (*Schluss*).

Momentos da unidade concreta da natureza com o movimento, espaço e tempo entretêm em Hegel uma relação de conversibilidade bem conhecida dos estrategos, os quais sempre souberam "ceder espaço para ganhar tempo". Para a representação comum, existe um espaço e existe *também* um tempo. Mas a filosofia, diz Hegel, "combate esse *também*", pois o tempo é "a verdade do espaço".[2] Ele rejeita assim a representação abstrata de um tempo linear: as formas do passado, do presente e do futuro acham-se na singularidade do agora.

[2] Os astrofísicos encarregaram-se de calcular a taxa de câmbio do espaço em tempo: no banco cósmico, um segundo de tempo valeria, digamos, 300.000 quilômetros de espaço (Trinh Xuan Thuan, *La Mélodie secrète*, Paris, Fayard, 1989).

A dissociação pela filosofia hegeliana da história e da lógica que problematiza esta última acaba resultando em interpretações caricaturais. Opondo-se a esses lugares-comuns, Hegel recusa-se precisamente a enxergar no devir das sociedades humanas "a necessidade abstrata e irracional de um destino cego". Se "a história universal" é um tribunal, ela não é "um simples juízo de força", mas o desenvolvimento da consciência de si e da liberdade do espírito. A "marcha do espírito universal" transcende as grandes e as pequenas paixões, os "pontos de vista" subjetivos, os momentos nos quais "desaparecem as formas particulares". Mas a história concreta não é mais "um simples progresso nas noções abstratas do pensamento puro", nem "uma progressão num tempo vazio". Ela indica um "tempo infinitamente pleno, *repleto de lutas*",[3] que se conjuga no presente: "Os momentos que o Espírito parece ter deixado atrás de si, ele os possui sempre em sua atual profundeza." Tanto é verdade que em filosofia "trata-se sempre do presente". Em filosofia? Em política? Tratando-se do presente e do desfecho de seus possíveis, a política supera a história. Na Europa do Tratado de Viena, esse primado infelizmente não deu certo: enquanto a filosofia especulativa apoderava-se de um conceito não prático da liberdade, a história universal voltava a cair num formalismo do devir, segundo o qual os grandes homens caem como cápsulas vazias depois de ter desempenhado um papel que sempre lhes ultrapassa.

Essa teodicéia do Espírito que se conhece a si mesmo reduz a história ao "desenvolvimento necessário dos momentos da razão". De onde sua temível função judiciária. A história do mundo torna-se o "julgamento do mundo". Todavia, essa racionalização formal não sufoca inteiramente a rebelião contra a desesperadora vacuidade do tempo físico: "A história é o ato pelo qual o Espírito toma a forma do evento."[4] Dizer a parte do evento na gênese histórica é abrir entre o que é (mas teria podido não ser) e o que não é (mas não esgotou sua potência para ser) a brecha do possível.

[3] Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introdução do curso de Berlim, 1820, Paris, Gallimard, Folio-Essai, 1993.

[4] Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, parágrafos 341 a 346. Ver também Eugène Fleischmann, *Hegel et la politique*, Paris, Gallimard, "Tel", 1993.

A obsessão com o fim desejado da história exprime-se bem mais nitidamente em Comte ou em Cournot do que em Hegel. O primeiro vê a história terminar na sagração do espírito positivo, o segundo observa-a apagando-se na eternidade insignificante do mercado de opiniões.

Obsedado pela urgência de "dirigir a terminação orgânica da revolução", Comte sonha com a história de um progresso sem revolução. Somente o espírito positivo pode doravante "representar convenientemente todas as grandes fases históricas como fases determinadas de uma mesma evolução fundamental, onde cada qual resulta da precedente e prepara a seguinte segundo leis invariáveis que fixam sua participação especial na progressão comum". "Regida por *leis invariáveis*", essa evolução conjura um grande medo e trai a aspiração a acumular sem risco. O triunfo positivista "restabelecerá a ordem na sociedade" e assegurará enfim "um estado de coisas realmente normal".[5]

[5] Auguste Comte, *Le Fondateur de la société positiviste à quiconque désire s'y incorporer*, 8 de março de 1848. É preciso uma boa dose de má-fé para confundir o pensamento de Marx com o de Comte, ainda quando tal confusão tenha sido propagada pelo "marxismo ortodoxo" da II e depois da III Internacional. Assim, o *Manual popular* de sociologia de Bukharin é censurado por Gramsci, que vê ali "uma adaptação da lógica formal aos métodos das ciências físicas e naturais". A lei da causalidade e a busca da normalidade, explica ele, acham-se ali no lugar da dialética histórica. Gramsci denuncia nessa ocasião a vontade prematura de "compendiar" e fustiga "um evolucionismo raso e vulgar", do qual resulta uma "teoria da história e da política concebida como sociologia". Essa sociologia não é, diz ele, senão uma tentativa de elaboração de um método científico "na dependência do positivismo evolucionista". Suas pretensas leis são quase sempre "tautologias e paralogismos", "um simulacro do fato observado", sem "alcance causativo" (*Cahier de prison 11*). No *Capital*, Marx não consagra a Comte mais que um discreto rodapé: "Auguste Comte e sua escola procuraram demonstrar a eterna necessidade dos senhores do capital; teriam podido igualmente, e com as mesmas razões, demonstrar a dos senhores feudais." Numa carta a Engels, de 7 de julho de 1866, ele explicita o seu juízo: "Tenho estudado Comte em meus momentos de lazer, porque os ingleses e os franceses fazem um grande alarde em torno do seu nome. O que os seduz nele é o caráter enciclopédico, a síntese. Mas tudo isso torna-se lamentável quando o comparamos aos trabalhos de Hegel (embora Comte lhe seja superior como matemático e físico de profissão, ou seja, superior no detalhe; pois, mesmo nessas disciplinas, Hegel é infinitamente superior no conjunto). E esse positivismo ordinário apareceu em 1832!" A seus olhos, o positivismo não é digno nem do respeito científico devido à economia clássica, nem do respeito político devido aos utópicos.

Comte e Marx são incompatíveis. Tudo os opõe. Um pensa o término da revolução e a consolidação da ordem. O outro pensa a subversão e a permanência da revolução. Os detratores de um Marx positivista fecham os olhos a essa evidência obstinada, como se a oposição radical entre a sociologia comtiana e a crítica da economia política pudesse ir de par com alguma conivência oculta!

Para Cournot, a história universal termina no jornalismo. O acontecimento anula-se na notícia do dia ou na proeza esportiva: "As gazetas substituem a história." Não se saberia expressar melhor o naufrágio da grande narrativa histórica.

Como, depois de Hegel, pensar o tempo da história? A saída do hegelianismo significa, de acordo com Paul Ricoeur, a renúncia a "decifrar a suprema intriga", "a intriga de todas as intrigas", suscetível de fundar de uma só vez a unidade significativa da história e a unidade ética da humanidade. Esse êxodo é indissociável do nome de Marx, do seu modo de pluralizar os tempos, segundo os ritmos e os ciclos múltiplos de uma temporalidade política rompida. O tempo não é mais o motor da História, seu princípio secreto dinamizado em força, mas a relação social conflitual da produção e da troca.

Desde então o presente não é mais um simples elo na cadeia dos tempos, mas um momento de seleção dos possíveis; a aceleração da história não é a aceleração de um tempo embriagado por velocidade, mas o efeito das rotações endiabradas do capital; o agir revolucionário não é o imperativo de uma capacidade adestrada para fazer a história, mas o engajamento num conflito de resultado incerto. Hipotética e condicional, eriçada de descontinuidades, a totalização impossível do devir histórico abre-se sobre uma pluralidade de passados e amanhãs.[6] Para cada época, o presente histórico representa o coroamento de uma história consumada e a força inaugural de uma aventura que (re)começa. Trata-se de um presente propriamente político, estrategi-

[6] "O fazer faz com que a totalidade não seja totalizável" (Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, t. III, Paris, Seuil, 1994, p. 417).

camente identificado com a noção de *circunstâncias* "encontradas, dadas, transmitidas", nas quais "os homens fazem sua própria história". A política é o modo desse fazer. O senso prático do possível conjura aí a utopia arrastada na fuga de um porvir indeterminado.

Se o espaço da experiência encolhe-se à medida que se subtrai um horizonte de espera suficientemente vasto para incluir a esperança e o temor, o desejo e o querer, o cálculo prudente e a aposta arriscada, esse senso prático fica ameaçado de ruína. Sem objetivo determinado do porvir, a espera entra em pânico. A rememoração de um passado que se repete invariavelmente torna-se delírio. "Quando a espera refugia-se na utopia e quando a tradição se transforma em depósito morto", o presente inteiro abandona-se à morbidez de sua própria crise. A luta política esforça-se então, sem garantia de consegui-lo, por evitar que a tensão não redunde na ruptura indiferente de tempos discordantes. Só uma espera e uma rememoração determinadas podem sustentar a perseguição de uma meta que não seja um fim.

"A história universal de Hegel é o sonho da história."[7]

Marx não persegue esse sonho.

Dando o sinal do despertar, ele antes interrompe o pesadelo.

[7] Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 67. Opondo-se a interpretações correntes de Marx, Merleau-Ponty apreende perfeitamente a subversão teórica implicada por essa exigência de despertar do sono da História universal: "Marx descobre uma racionalidade histórica imanente à vida dos homens; para ele, a história não é mais apenas a ordem do fato ou do real, à qual a filosofia viria conferir, com a racionalidade, o direito à existência; ela é o meio onde se forma todo sentido. [...] Ela não é dirigida de saída por uma idéia da história universal ou total. Lembremos que Marx insiste sobre a impossibilidade de pensar o porvir. É antes a análise do passado e do presente que nos faz perceber em filigrana no curso das coisas uma lógica que não o guia de fora. [...] Não há portanto história universal, talvez não venhamos nunca a sair da pré-história. O senso histórico é imanente ao evento inter-humano e frágil como ele. [...] Todo recurso à história universal corta o sentido do evento e torna insignificante a história efetiva" (ibid., p. 68).

O TEMPO COMO RELAÇÃO SOCIAL

Na dualidade espaço-tempo da velha metafísica, o espaço aparece como o elemento dócil da objetividade imóvel e da eternidade matemática. Sempre em movimento, o tempo não esquenta lugar. O passado já não é mais. O porvir não é ainda. O presente esvanece-se no recomeço do instante que não é, em cada vez, nem inteiramente o mesmo nem inteiramente um outro. O tempo só existe pelas metamorfoses desse presente pontual cuja cambiante persistência desafia a lógica do mesmo e do outro. "Esse desafio é o tempo."[8]

Ao secularizar o tempo, a ciência moderna acreditou prevenir-se contra esses tormentos existenciais. A partir do Renascimento, o tempo social suplanta o tempo solar. Os sinais cúmplices do calendário e a desigualdade das horas das estações apagam-se na indiferente divisibilidade das horas iguais. Relógios e mostradores multiplicam-se. O ano em que Spinoza redige sua "geometria das paixões", o estoque da energia pela mola permite a Huyghens "uma nova invenção de relógios exatos e portáteis". Chega a época dos deuses relojoeiros e dos homens-máquinas.

A generalização da troca mercantil dessacraliza as relações humanas. Abstração relojoeira e abstração monetária caminham junto doravante. O tempo é dinheiro. O dinheiro é tempo. Os tempos capitais tornam-se o tempo do capital, "dotado de qualidades bem estranhas, variável, linearizado, segmentado, mensurável e manipulável ao longo de uma contabilidade fantástica".[9] O espaço e o tempo desolados da física representam daí para a frente as condições formais de

[8] Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, op. cit. Esse o motivo por que começamos por perceber "conjuntamente o movimento e o tempo". Esse movimento é o dos fluxos de linguagem que o recortam. Como desembaraçar o tempo vivido do evento e o tempo gramatical do verbo? A fala não teria condição de abstrair-se do tempo. Ela é a própria temporalidade. Apanhados na armadilha "do compromisso recíproco da fala no tempo e do tempo na fala", achamo-nos condenados a "explicar-nos no tempo com o tempo", a "falar temporalmente do tempo".

[9] Éric Alliez, *Les Temps capitaux*, I. *Récits de la conquête du temps*, Paris, Cerf, 1991, p. 24.

todo o conhecimento, tanto da natureza quanto da economia. Consagrando a coalizão vitoriosa do absoluto e do verdadeiro contra o aparente e o vulgar, Newton opõe o tempo, o espaço e o movimento "absolutos, verdadeiros e matemáticos" da física ao tempo, ao espaço e ao movimento "relativos, aparentes e vulgares".

Esvaziado e calculado, esse tempo que se perde e ganha sem vivê-lo não é mais o dos deuses e dos sinais, dos trabalhos e dos dias, dos calendários e das confissões. Mau gênio zombeteiro, ele parece puxar doravante os cordões do liame social. Ele é a medida mercantil de qualquer coisa, a começar pela atividade humana reduzida a uma simples "carcaça do tempo". O tempo da economia permanece entretanto distinto do tempo mecânico com seus relógios, do tempo psicológico com sua duração, do tempo político com suas revoluções e restaurações. A história não seria talvez senão uma "zona de fratura" ou "uma ponte erguida" entre essas temporalidades disjuntas e incomensuráveis.[10]

Jogos de mãos invisíveis. As do mercado, as do tempo. Para Adam Smith, "a mão do mercado" tece harmoniosamente o liame social. Para Darwin, "a mão do tempo" retém as pequenas diferenças que fazem as grandes bifurcações. Convencidos de que basta ter paciência com seus males, esperar a saída do túnel ou o fim da crise (que não poderia eternizar-se, já que nada é eterno, e o relógio roedor demonstra isso em cada mordida), mestres-escolas e jornalistas confiam no passamento do tempo.

Contudo, o tempo não tem nada com isso. E não possui mãos. Não trabalha para nós, não dispensa a justiça, não cura as feridas. Por escoar, pura e simplesmente, não desata qualquer nó. Para isso é necessário o dedo do evento, que é de uma outra ordem e de um outro registro. Acabado, Cronos de insaciável apetite. Em Marx, como em Proust, o tempo perdido é o tempo sem qualidade de um deus cronometrador. Sem memória nem música, simples padrão de uma história que não se pode viver, esse tempo desesperadamente vazio da abstração relojoeira e monetária encadeia os tristes períodos segundo "a

[10] Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, op. cit., p. 176.

mudança puramente indiferente da progressividade", da qual se queixa Hegel. Mantendo em xeque a moda e a morte mercantis, o tempo recuperado será o da obra salva e da atividade criadora.

Fascinado pelas regularidades temporais da física newtoniana, Marx não continua menos a pensar o tempo a partir de Demócrito e de Epicuro, de Aristóteles e de Hegel. O tempo de Epicuro é a forma ativa do mundo, "o fogo do ser que consome eternamente o fenômeno", "a mudança como mudança". Ele manifesta-se pelos "acidentes dos corpos percebidos pelos sentidos" e "percebidos como acidentes": "A percepção sensível refletida em si mesma é portanto aqui o conhecimento do tempo e o próprio tempo."[11]

A nova escrita anunciada da história rompe tanto com o tempo sagrado da salvação quanto com o tempo abstrato da física. Trata-se de recuperar o sentido dos ritmos e dos começos, de conjugar regularidade e novidade, de construir o conceito de um tempo cujas categorias (crises, ciclos, rotações) ainda estão por ser inventadas. O capital é uma organização conceitual específica e contraditória do tempo social. Essa dessacralização radical do tempo consolida a representação de uma imanência histórica rigorosa. Marx quase não pode ir além. Suas antecipações programáticas vasculham a linha do horizonte. Mas a crítica da economia política não pode aventurar-se além do ponto "em que se esboça a abolição da configuração das relações de produção e portanto o nascimento de um movimento, prefiguração do porvir. [...] As condições atuais prestes a anular a si mesmas colocam-se por conseguinte como os pressupostos históricos de um novo estado de sociedade".[12] Nada mais.

Economia do tempo: "Aí está em que se resolve em última instância toda economia política." Mas que é desse tempo inscrito no movimento do capital, que escande seus ciclos, ressoa com suas pulsões,

[11] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., pp. 54-57. Marx acha-se igualmente familiarizado com Lucrécio, para quem "o tempo não tem existência em si, são as coisas e o escoamento delas que tornam sensíveis o passado, o presente, o porvir".

[12] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit., p. 400.

vibra com seus desejos, que se escuta bater? Ciclos, rotações, crises: o tempo fraturado põe-se em movimento. Articulando essas temporalidades, Marx faz obra de pioneiro: "Foi-lhe necessário antes forjar todas as categorias conceituais relativas ao fator tempo: ciclo, rotação, tempo de rotação, ciclo de rotação. Legitimamente, ele censura a teoria clássica por ter negligenciado o estudo do fator tempo."[13]

O livro I do *Capital*, o do tempo roubado, revela o segredo prodigioso do valor excedente extorquido nas galerias subterrâneas da produção, ao abrigo dos olhares indiscretos. O livro II, o das metamorfoses e da circulação do capital, explora os silogismos do tempo. O livro III, o do processo de reprodução global, recupera, através da concorrência e da transformação do valor excedente em lucro, o tempo vivo dos conflitos e das crises.

No livro I, o *tempo linear da produção* desvela o mistério do valor excedente. Atrás das mistificações fenomenais da troca, nos subsolos da alquimia produtiva, a luta incessante pela divisão entre trabalho necessário e trabalho excedente determina a hachura movente da taxa de exploração. A barra que divide esse tempo em dois segmentos desloca-se em função da luta de classes. A despeito de sua aparente banalidade mecânica, esse tempo da produção, em que a mercadoria é reduzida à abstração do valor e o trabalho à abstração de um tempo sem qualidade, é de saída um tempo social: "Se me fosse permitido [...]", dizia a Marx um honrado fabricante, "acrescentar diariamente dez minutos de trabalho a mais que o tempo legal, eu poderia embolsar todo ano mil libras esterlinas."

Tirânico, esse tempo enlutado submete-se e mortifica os corpos. E isso vale tanto para o homem quanto para o instrumento de trabalho: "Cada homem morre todos os dias de vinte e quatro horas, mas é impossível saber pelo simples aspecto de um homem há quantos dias ele já está morto. Isso não impede que as companhias de seguros tirem sobre a vida média de um homem conclusões muito certas e, o

[13] Henryk Grossmann, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Paris, Champ libre, 1975.

que é mais importante, muito lucrativas. Sabe-se do mesmo modo, por experiência, quanto tempo em média dura um instrumento de trabalho, por exemplo, uma máquina de tricô." A descida aos infernos do capital revela assim uma alquimia diabólica, onde "os átomos do tempo são os elementos do ganho", onde o trabalhador é reduzido a "tempo de trabalho personificado".

Marx examina com uma atenção horrorizada esse despotismo temporal cujo ritual é revelado pelos relatórios e as pesquisas dentro das fábricas: "O começo da jornada de trabalho deve ser indicado por um relógio público, pelo relógio da via férrea vizinha, por exemplo, a partir do qual a sineta deve regular-se. É preciso que os fabricantes afixem nas paredes da fábrica um aviso impresso em grossas letras onde se acham indicados o início, o fim e as pausas da jornada de trabalho." Sob a vigilância ciclópica do relógio, a caça aos "farrapos de tempo disseminados" fica doravante aberta. Ela visa a converter a duração em intensidade, a ganhar sobre a segunda o que se perdeu durante a primeira, a comprimir incessantemente "os poros da jornada de trabalho" para "condensar" o próprio trabalho.

Da fratura exposta da mercadoria jorram no livro I as antinomias do capital (valor de uso/valor de troca; trabalho concreto/trabalho abstrato). A unidade entre valor de uso e valor de troca traduz um conflito das temporalidades. O tempo de trabalho abstrato/geral não existe senão pelo trabalho concreto/particular. Colocado em relação desses dois tempos, o valor manifesta-se abertamente como abstração do tempo social. Reciprocamente, o tempo impõe-se como medida que deve ser mensurada. A determinação do tempo de trabalho socialmente necessário remete ao movimento global do capital.[14]

Os enigmas da medida presentes no livro I ressurgem no livro II, da *circulação*. Embutido na mercadoria, o valor excedente pode ainda extinguir-se nela se não conseguir renascer a cada ciclo de suas meta-

[14] "Sendo o valor uma possibilidade que dura, não é portanto limitado à utilização imediata; ele refere-se à continuidade das necessidades humanas e de sua satisfação. A duração, o tempo, torna-se assim um elemento constitutivo do valor" (Eugène Fleischmann, *Hegel et la politique*, op. cit., pp. 309-311).

morfoses. Ele aumenta e prospera fechando o ciclo das rotações do capital. Em face do tempo de trabalho que coloca o valor, o tempo de circulação aparece primeiro como obstáculo ou negação, como punção sobre o tempo de trabalho excedente e aumento indireto do tempo de trabalho necessário, portanto como ameaça de uma possível desvalorização e não como criação positiva do valor.[15] Se a rotação não cria o valor excedente, sua aceleração multiplica-o em função da velocidade: "Portanto, intervém aqui, de fato, um momento de determinação do valor que não provém da relação direta do trabalho com o capital. A relação em que o mesmo capital, num tempo dado, pode repetir o processo de produção é visivelmente uma condição que não é diretamente colocada pelo próprio processo de produção [...]. Além do tempo de trabalho realizado no produto, o tempo de circulação do capital intervém portanto como momento de criação de valor [...]. Se o tempo de trabalho aparece como a atividade que coloca o valor, o tempo de circulação do capital aparece como o tempo da desvalorização [...]. Por isso o tempo de circulação não é um elemento positivo criador de valor. [...] Ele é portanto, de fato, uma punção sobre o tempo de trabalho excedente, isto é, um aumento do tempo de trabalho necessário." Intervindo como "um momento de determinação do valor que não provém da relação direta do trabalho com o capital", esse "tempo negativo" da circulação contribui todavia para o aumento do valor pela aceleração desenfreada de suas rotações. O livro II desenvolve assim "novos coeficientes de eficácia do capital, de sua expansão e de sua contração", independentes de seu valor.

O tempo de circulação decompõe-se em segmentos que correspondem às diferentes metamorfoses do capital. A seqüência da compra dos bens de produção corresponde ao período durante o qual o capital se encontra no estado de capital-dinheiro; a da venda, ao período durante o qual ele se acha sob a forma de capital-mercadoria. Em sua corrida louca, o capital salta de um disfarce a outro com a vivacidade de um triatleta. Considerado como um todo, ele ocupa portanto "fases diferentes, simultaneamente, por justaposição no espaço". Cada fração passa sucessivamente de uma fase, de uma forma à outra, funcionando assim sucessivamente em cada uma delas: "As formas são portanto formas fluidas e *sua simultaneidade é a obra de sua sucessão*. Cada forma segue a outra e a precede, de sorte que o retorno de tal fração do capital a uma outra forma é condicionado pelo retorno de tal outra a uma outra forma. Cada fração descreve continuamente sua própria circulação, mas é sempre uma outra fração do capital que se encontra na forma dada, e essas circulações particulares não constituem senão *momentos simultâneos e sucessivos da marcha global*. É somente na *unidade dos três ciclos* que se realiza a continuidade do processo total. O capital total comporta sempre a unidade dos três ciclos."[16] Na acumulação do capital, esse duplo jogo de lugares e seqüências ultrapassa portanto a justaposição inerte do espaço e do tempo para cumprir o *também* hegeliano de um espaço-tempo histórico.

O tempo da reprodução é o tempo orgânico do capital. Tempo de trabalho e tempo de circulação ali se estreitam na unidade do processo global. Se o valor é abstração do tempo e o tempo medida de toda a riqueza, a determinação do tempo de trabalho "socialmente necessário" só pode ser dada então *a posteriori*, pelo autodesenvolvimento do tempo na reprodução ampliada e a acumulação do capital. Para garantir sua própria reprodução ampliada, o capital consome e consuma permanentemente trabalho vivo. Com o risco — se o salto mortal não tiver êxito, se o valor de uso faltar ao encontro com o valor de troca, se a grande roda emperrar — das arritmias da crise.[17]

Tempo mecânico da produção, tempo químico da circulação, tempo orgânico da reprodução engrenam-se e encaixam assim, em círculos de círculos, até determinar os motivos enigmáticos do tempo histórico, que é o da política.

[15] Karl Marx, *Grundrisse*, II, op. cit., pp. 30 e 126.

[16] Karl Marx, *Grundrisse*, II, op. cit., p. 97.

[17] Tempos da produção, da circulação, da reprodução global correspondem, já se disse, aos três livros do *Capital*. Nesta parte, nós nos inspiramos no notável trabalho de Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps dans l'analyse économique*, Paris, Cahiers des Saisons, 1994.

TEMPO MENSURADO E MENSURANTE

Toda economia é "economia de tempo". A categoria do tempo está no âmago da crítica da economia política. Muitos leitores superficiais apegam-se a essa declaração, esquecendo que economia não significa apenas poupança, mas também organização racional do tempo. O tempo é a medida da relação social. Mas qual é a medida da medida? Qual é a medida do tempo?

Do mesmo modo que a história é em si mesma seu próprio conhecimento, o tempo seria em si mesmo sua própria medida. Dizemos que um tempo é longo ou curto, por conseguinte mensurável. Mas o presente não tem extensão. Acredita-se medir o tempo, e não se medem senão seus intervalos. Como portanto medir esse perpétuo esvanecimento em que se desfaz a eternidade? O presente não teria condição de medir nem o passado nem o porvir. Santo Agostinho foi assombrado por esse enigma: "Quando vejo um corpo mover-se, meço pelo tempo a duração de seu movimento", mas "é muito possível que não haja movimento perfeitamente igual que possa servir de medida exata do tempo."[18]

Ora, nós medimos tempo, homogêneo e no entanto diferente, segundo o que há nisso de prazer e de sofrimento, de espera ou de esquecimento. Entre um tempo abstrato, espécie de referente transcendental, e um tempo concreto, existencial, imanente ao movimento, Agostinho definia o tempo, "irredutível a uma essência", como "uma *relação* de duração entre movimentos", a medida de um movimento que dura "por comparação a um outro". Mas, "se é pelo tempo que medimos o movimento dos corpos, como podemos medir o próprio tempo"?[18] Para que uma tal medida se tornasse concebível, foi preciso suspender o que "se transforma e diversifica" sem cessar, uniformizar a diversidade dos movimentos, espacializar a duração. Para que o tempo "absoluto" da física clássica pudesse escoar de maneira homogênea e uniforme, foi preciso abstrair a medida do movimento, o tempo-medida do tempo real. Do mesmo modo, o capital reduz o tempo particular do *savoir-faire*, da bela obra e do sofrimento cada vez singular a um tempo social abstrato.

[18] Santo Agostinho, *Confissões*, XXI e XXVI.

Uma nova tecnologia do tempo permite então a redução do trabalho concreto ao trabalho abstrato: "As duas bases materiais sobre as quais, no quadro da manufatura, se funda o trabalho preparatório à indústria mecânica são o relógio e o moinho. O relógio é o primeiro autômato empregado para um objetivo prático. Toda a teoria da produção de movimentos uniformes desenvolveu-se sobre essa base."[19] O relógio forneceu a idéia dos autômatos, e "as experiências de Vaucanson neste domínio tiveram um efeito extraordinário sobre a imaginação dos inventores ingleses". A lógica da produção capitalista leva Marx a antecipar magistralmente os modos práticos de abstração do trabalho desenvolvidos ulteriormente pelo taylorismo e a relação entre relojoaria, trabalho abstrato, automatização. O robô é o remate e a verdade última do "trabalho sem qualidade", simples suporte da relação de exploração, trabalho abstrato animado ou "tempo de trabalho personificado". Essa redução do ser ao tempo é a própria essência da alienação como estranheza a si mesma.

Tornou-se comum reduzir o pensamento de Marx a um newtonismo envelhecido. "Separar o tempo do desenvolvimento" representa no entanto aos seus olhos "uma obra-prima de artifício especulativo"! As antinomias do conteúdo e da forma, da medida e da substância decorrem daí.[20] Quanto tempo vale um movimento? Que é esse tempo padrão que só se manifesta como espaço (segmento de duração, superfície varrida pela agulha do mostrador, volume fluido da ampulheta ou da clepsidra)? E por que o tempo mediria o movimento, e não o contrário?

[19] Carta de Marx a Engels, 28 de janeiro de 1863.

[20] Encontramos aí a inspiração de Feuerbach, para quem o tempo é "o único termo capaz de unir conformemente à realidade determinações opostas ou contraditórias num único e mesmo ser vivo" (Ludwig Feuerbach, "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie" e "Principes de la philosophie de l'avenir", em *Manifestes philosophiques*, Paris, UGE, 1973, pp. 153 e 241).

Tempo mensurado? Tempo mensurante?

Enlaçados no abraço de sua determinação mútua, tempo e movimento medem-se numa relação turbilhonante de reciprocidade paradoxal: "Não somente medimos o movimento pelo tempo, mas podemos ainda medir o tempo pelo movimento, porque eles se determinam mutuamente um ao outro."[21] No *Capital*, a reflexividade do tempo ilumina os enigmas do valor e de suas metamorfoses. Como determinar uma "medida invariável dos valores" que fosse ela mesma um "valor invariável", em outras palavras, "sendo dado que o próprio valor é uma determinação da mercadoria, uma mercadoria de valor invariável"? Para que as mercadorias pudessem exprimir seu valor de troca em dinheiro, foi preciso supor uma "unidade" que "iguala qualitativamente [as mercadorias] como valor". Colocar o problema de uma "medida invariável dos valores" não era de fato senão uma "expressão errônea para a busca do próprio conceito de valor e da natureza deste cuja determinação não podia ser por seu turno um valor". A autodeterminação do valor resolve-se no devir do tempo de trabalho, do trabalho social "tal como ele se representa de maneira específica na produção das mercadorias". Para que as mercadorias possam ser medidas por uma qualidade de trabalho cristalizada nelas, é preciso com efeito que os trabalhos diferentes sejam reduzidos a um trabalho "simples, igual, médio, corrente, *unskilled*", que "a hora intensiva" conte tanto quanto "a hora extensiva". Somente então a quantidade de trabalho contida nas mercadorias pode ser "medida em tempo, medida igual".[22]

[21] Aristóteles, *Métaphysique*, I, 1, Paris, Presses Pocket, 1992, pp. 31-35. *Leçons de physique*, livro IV, cap. XVIII, Paris, Presses Pocket, 1991.

[22] Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, t. III, op. cit., pp. 158-160 e 359. Noção contraditória, "o tempo de trabalho socialmente necessário não é uma quantidade, mas um elo, uma relação, um princípio regulador. Ele não é quantificável senão por contragolpe de uma diferença que atua nele. Ele contém uma contradição que deve ser colocada como tal, uma contradição real inerente à economia do não-equilíbrio" (Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps...*, op. cit.).

Assim, o valor se "mede ao tempo" ou, mais precisamente, ao tempo de trabalho "requerido para produzir a potência de trabalho". O valor que o trabalho abstrato acrescenta ao valor é "exatamente *igual ao tempo* que esse trabalho dura".[23] Se dizemos que o valor e a duração são iguais, é que eles têm o tempo como medida comum. Mas o tempo que mede o valor não é o tempo em geral. Como medida, ele só existe idealmente. Na prática, ele é sempre *socialmente determinado* como tempo de trabalho necessário. Pois ele não teria condição de ser em si mesmo, imediatamente, sua própria medida. A própria medida deve ser medida: "A diferença entre preço e valor, entre a mercadoria medida pelo tempo de trabalho de que ela é o produto e o produto do tempo de trabalho contra o qual ela é trocada, essa diferença exige ter por medida uma terceira mercadoria em que se exprime o valor de troca efetivo da mercadoria. Porque o preço não é igual ao valor, o elemento que determina o valor — o tempo de trabalho — não pode ser o elemento em que se exprimem os preços, porque o tempo de trabalho deveria exprimir-se ao mesmo tempo como o elemento determinante, como igual e desigual a si mesmo. Como o tempo de trabalho enquanto medida de valor não existe senão idealmente, ele não pode servir de material de comparação dos preços."[24] Seguindo o devir do capital que determina socialmente o tempo de trabalho, a crítica da economia política procura resolver os mistérios dessa medida mensurada.

O valor de uma mercadoria conservar-se-ia constante se o tempo necessário à sua produção assim também se mantivesse. Ora, ele varia permanentemente com a produtividade do trabalho. A determinação do tempo de trabalho social contradiz assim a definição formal do tempo. Trata-se doravante do tempo que a sociedade reconhece através da troca generalizada de mercadorias. Quando o tempo de trabalho social não tem mais validade para a sociedade, em razão do rompimento do ciclo entre venda e compra, "o social exclui o social", diz Marx. O valor da potência

[23] Karl Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, Paris, Éditions sociales, 1980, pp. 39 e 89.

[24] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit., p. 71.

de trabalho acarreta variações de valor ligadas às condições de sua própria (re)produção. Assim, o valor de uma máquina não é determinado pelo tempo que *foi* praticamente necessário à sua produção, mas pelo tempo *atualmente necessário* à sua reprodução, de onde a necessidade para o capital de consumir-se produtivamente o mais rápido possível.

O tempo e o movimento do capital determinam-se portanto reciprocamente. O tempo (social) mede a acumulação do capital cujas rotações determinam a substância social do tempo. O tempo aparece assim simultaneamente como medida do valor e como sua substância: "Como elemento, *substância do valor*, o tempo de trabalho é tempo de trabalho necessário, portanto tempo de trabalho exigido em condições de produção sociais gerais dadas."[25] Essa substância modifica-se sem cessar em função das condições cambiantes da produção social. Prodigiosamente mística, ela é também tão estranha quanto a medida cujo mensurante varia com o mensurado. O valor é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário à produção da mercadoria, ele mesmo flutuante, flexível como um instrumento de medida que variaria com o objeto mensurado.

Valor "tornado autônomo no dinheiro", vampiro autômato, o capital percorre o ciclo onde a mercadoria aparece ora como dinheiro, ora como meios de produção, depois novamente como mercadoria. Essas metamorfoses temporais manifestam-se na moeda: "Se o dinheiro aparece como mercadoria universal em todos os lugares, segundo a determinação do espaço, ele aparece agora como *a mercadoria universal segundo a determinação do tempo*. Ele conserva-se como riqueza em todas as épocas. Duração específica da riqueza, ele é o tesouro que nem as traças nem a ferrugem alteram. As mercadorias não são outra coisa senão dinheiro perecível. O dinheiro é a mercadoria imperecível. O dinheiro é a mercadoria onipresente. A mercadoria não passa de dinheiro local. Ora, a acumulação é por essência um processo que se desenrola no tempo."[26] Assim se ilumina a relação íntima do tempo e do dinheiro.

[25] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit., p. 135.
[26] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit., p. 171.

A idéia de uma acumulação que se desenrola "no tempo" parece não prescindir de um referente temporal abstrato, preexistente à relação social. O processo do capital é entretanto "ao mesmo tempo seu devir, seu crescimento, seu *processo vital*". "Se alguma coisa devesse ser comparada à circulação do sangue, não seria a circulação formal do dinheiro, mas a circulação substancial do dinheiro", diz Marx. A interrupção da circulação "conduz à apoplexia" como "um afluxo de sangue à cabeça". O capital é portanto questão de metabolismo, de fluxos sanguíneos e paradas cardíacas: "Todos os momentos do capital, que parecem intrincados nele quando ele é considerado segundo seu aspecto geral, não adquirem uma realidade autônoma e não se manifestam de resto senão quando o capital aparece realmente, ou seja, como pluralidade de capitais. É somente então que *a organização viva interna* que se produz assim no interior da e pela concorrência se desenvolve sob uma forma mais ampla."[27]

Guiado pelo objeto mesmo de sua pesquisa, Marx explora uma pluralização da duração. Contra toda transcendência histórica, ele concebe uma temporalidade original, onde o tempo não é mais nem o referente uniforme da física nem o tempo sagrado da teologia. Submetido aos ritmos históricos e econômicos, organizado em ciclos e em ondas, em períodos e em crises, o tempo profano do *Capital* liga as temporalidades contrárias da produção e da circulação, as exigências antagônicas do trabalho e do capital, as formas opostas do dinheiro e da mercadoria.

Conjugando medida e substância, ele é *uma relação social* em movimento.

CRÍTICA ONTOLÓGICA E CRÍTICA MESSIÂNICA

A burguesia guindou-se ao poder sob o signo da História. Na falta de genealogias heróicas, ela teve por título legítimo a sulfurosa conivência

[27] Karl Marx, *Grundrisse*, II, op. cit., pp. 10-13.

do tempo e do dinheiro. Seus negócios serviam ao progresso. O progresso constituía seu negócio. De onde a piedosa certeza de que o melhor é sempre certo e de que o pior é apenas a sombra desse melhor. Assim que a razão histórica se viu associada à razão de Estado, esse otimismo, inicialmente portador de audácia e insubmissão, tornou-se apologético.

Desde 1871 Nietzsche trouxe à luz os perigos do "excesso de história": a arrogância da época convencida de encarnar a justiça consumada, "a crença sempre danosa na velhice da humanidade", o sentimento de considerar-se "um epígono tardio", "a habilidade prática servindo a fins egoístas", o reino sem freio do desprezo e do cinismo. Nessa "febre historiana" que consome o século, a admiração pelo "poder da história" transforma-se "em pura admiração do sucesso e conduz à idolatria do real". Aquele "que primeiro aprendeu a curvar a espinha e baixar a cabeça diante do poder da história acabará também por opinar mecanicamente a qualquer outro poder e dançará como uma marionete na ponta de um cordão".

Marx — por que obstinar-se a ignorá-lo? — é um pioneiro dessa crítica da razão histórica. Vasta causa, para onde confluem e misturam-se às vezes, sem deixar de se combaterem, crítica mística e crítica profana, crítica romântica e crítica revolucionária. Entre as duas há bateleiros cuja posteridade discute indefinidamente as ambigüidades: o Blanqui de *L'Éternité par les astres* (1871), o Nietzsche das *Considerações extemporâneas* (1871), o Péguy de *Clio* (1913), o Sorel das *Illusions du progrès* (1908). Inaugurada no desastre de agosto de 1914, "a época das guerras e das revoluções" deixará cada vez menos espaço a esses entre-mundos. A crítica da razão historiana torna-se então aquilo que se acha em jogo numa batalha encarniçada, sem trégua.

Lukács e Heidegger? Antes Benjamin contra Heidegger.[28]

Não basta opor a qualidade das estações e dos dias à morna indiferença dos relógios e das moedas. A crítica do tempo homogêneo

[28] Lucien Goldmann, em seus cursos de 1968-1970, fez o paralelo entre Lukács e Heidegger. Walter Benjamin, cujo incomparável senso do perigo detectou logo a importância de *Ser e tempo*, é, melhor que Lukács, o "anti-Heidegger" do período entre as duas guerras.

e vazio divide-se entre uma crítica psicológica e estética, atenta aos vividos da duração, e uma crítica social que implica uma revolução conceitual do tempo. Refratário aos percursos e aos fins obrigados, Marx, por seu lado, recusa a "teoria histórico-filosófica da marcha geral fatalmente imposta a todos os povos" que lhe é não raro atribuída: a "gazua de uma teoria histórico-filosófica geral" só arrombará portas já abertas. Da mesma maneira que Marx rejeita qualquer esquema "supra-histórico", Heidegger denuncia o ensino de uma história "disfarçada em modelo supratemporal". O "tema dos estudos históricos" não é para ele "nem aquilo que só aconteceu uma vez, nem *um universal pairante* por cima", mas a possibilidade de uma existência pela morte.[29] Longe dos afrescos universais, dos contos edificantes, das lendas douradas, a história é escrita na tensão entre a universalidade abstrata e a unicidade do evento, sobre a areia do possível onde aparecem figuras que teriam podido não existir, votadas ao desmanchamento. Nem a luta, nem o Ser existem no tempo. Eles são determinados, pelo que diz respeito ao tempo, pelo conjunto de propriedades temporais do ser como relações sociais.

A temporalidade não existe. Ela "se temporaliza". Para Marx, ela se temporaliza no presente, a partir do processo de produção e de reprodução, de onde surgem as figuras políticas indecisas da luta. Para Heidegger, ela se temporaliza no futuro, cujo primado manifesta a "precessão da possibilidade extrema" e autentifica o ser-em-vista-da-morte. Assim, "o ter-sido jorra de uma certa maneira do porvir" que, reciprocamente, o mantém aberto.

Heidegger entende "livrar a temporalidade do ser" da banalidade ôntica do tempo ordinário. Ele recusa o conceito corrente que vem de um "nivelamento do tempo original" e não representa mais que um tempo oficial, datável, tomado no ritual das instituições temporais. Compreendido como "o golpe sobre golpe na seqüência dos agora", o "tempo calculado" e vulgar dos cronômetros opõe uma técnica fatal à meditação "em direção daquilo que é o próprio do tempo". À trans-

[29] Martin Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1992, p. 460.

formação em quantidade e em espaço de uma duração qualitativa opõe-se a originalidade irredutível daquilo que, no curso do tempo, passa e, passando constantemente, "permanece como tempo".[30]

Ao decifrar seus ritmos profanos, Marx radicaliza a laicização do tempo cotidiano. Persuadido de que não há outro tempo senão o nosso, o dos trabalhos e das penas, das agonias e dos amores, ele pensa a organização conceitual desse pobre tempo "ôntico" e mergulha sem poupar-se nos ciclos, nas rotações, nas trajetórias não lineares, onde tempo e movimento determinam-se reciprocamente. Se O *Capital* pode ser lido como "uma ontologia do ser social", é somente como uma ontologia rigorosamente negativa.

Heidegger ontologiza e ressacraliza.

Marx seculariza e desontologiza.

Ambos recusam os modelos — "supra-históricos" para o segundo, "supratemporais" para o primeiro — da Razão historiana. O saber sem repouso dos estudos históricos insinua-se em Heidegger entre uma universalidade muito abstrata e uma singularidade muito concreta. Ele entra assim em ressonância com a outra escrita da história cujo projeto foi anunciado por Marx. Entre uma história comandada pelo porvir, cujas possibilidades enraízam-se no desejo, e uma história cujas possibilidades estratégicas embaraçam-se e desembaraçam no presente da luta, a diferença permanece entretanto insuperável.

Heidegger cita longamente a correspondência do conde Yorck com Dilthey. Com a história, "o importante não é aquilo que faz barulho e que salta aos olhos". Trata-se de "penetrar o caráter fundamental da história como virtualidade" e elaborar para isso a diferença genérica entre "o ôntico e o histórico", logo substituída pela diferença entre o ôntico e o ontológico. Essa destituição sub-reptícia da história pela ontologia não é automática. Enquanto a relação do ser com o

[30] Martin Heidegger, *Être et Temps*, Paris, op. cit., "Temps et Être", em *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1990. Ver também sobre este ponto o precioso livrinho de Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.

ente restabelece a dissociação do sujeito transcendental e do objeto empírico que o ser-no-mundo pretendia suprimir, uma diferença genérica separa o ôntico e o histórico. O passe de mágica não é inconseqüente. Ôntico, o progresso é para Heidegger ontologicamente desprezível. Histórico, ele é para Lukács politicamente criticável, mas nem por isso condenado ao desprezo aristocrático do Ser.

Foi preciso muita leviandade ou cegueira para insistir unilateralmente sobre a similitude entre a "visão cósmico-histórica" de Heidegger e a "concepção histórico-prática" de Marx, sobre seu "fundo comum" e sua comum "radicalidade no questionamento do mundo". Ao ponto de insistir sem hesitação que Heidegger "nos propõe essencialmente ajudar-nos a entender o que diz Marx".[31] Nada conseguem aí as aproximações forçadas: a historialidade do Ser e a luta de classes não são passíveis de superposição. A historialidade intervém como determinação anterior ao que se chama história, como uma espécie de *anterior* ou de sub-história. À diferença dessa historialidade, cujo ser-para-a-morte detém a "razão secreta", a história designa em Heidegger ora o ente (entendido como passado que já não tem efeito sobre o presente), ora o passado (no sentido de proveniência sem primado particular), ora o todo do ente que muda no tempo, ora enfim o que é tradicional. Essas quatro acepções totalizam a aventura da história. A tematização historiana da história é para Heidegger a condição necessária à edificação de um mundo histórico nas ciências do espírito.

Privilégio dos homens de ação e de poder, "a história monumental" exprime aos olhos de Nietzsche a fé retrospectiva na humanidade numa corrida pelos louros que perpetua a grandeza passada em detrimento dos vencidos obliterados; ela toma seu impulso no passado para seguir em frente espezinhando as vítimas de ontem e de sempre. Paixão dos homens ordinários, insistindo na nostalgia do que já não existe, a história "antiquada" traduz o gosto pela

[31] Esse florilégio é assinalado por Pierre Bourdieu em *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988. A última fórmula é de Jean Beauffret, as outras de Henri Lefebvre, François Chatelet e Kostas Axelos.

conservação e pela veneração dos esplendores passados, mas naufraga na "piedade ressequida" da tradição decaída em hábito. "A história crítica", enfim, decide-se a "dissolver uma parte de seu passado", "arrastando-o por isso em justiça". Essas três maneiras de abordar a história unem-se na historialidade à qual só uma elite teria esteticamente acesso.

Hegel atualiza o passado. Os jovens hegelianos atualizam o futuro. O passado é determinado. O porvir indeterminado, embora determinável. O presente os desempata. Ele é o intervalo, muito pequeno mas consumado, durante o qual os eventos não são nem passado nem futuro. Essa disputa dos ritmos e das seqüências manifesta para Nietzsche a vontade de agir "contra o tempo, portanto sobre o tempo, e, esperemos, em benefício do tempo que está por vir". Ele proclama que "o igual só pode ser conhecido pelo igual". Em caso contrário "você reduzirá o passado à sua medida". "Não acrescente fé", diz ele, "a uma apresentação da história que não jorrou dos espíritos mais raros." Ele afirma no mesmo sopro a preeminência crítica do presente sobre o passado, à condição que essa crítica exprima "a mais alta força do presente" a partir da qual é permitido interpretar o passado: "É somente na extrema tensão de suas faculdades mais nobres que você adivinhará o que do passado é grande, o que é digno de ser sabido e conservado."[32] A capacidade de refigurar o tempo revela a única força do presente e a relação de igual a igual, de grandeza a grandeza, que ele entretém com o passado contra a idolatria do factual.

Heidegger entende em contrapartida proscrever da temporalidade a "significação invasora" das relações entre passado, presente e futuro, saídos do "conceito corrente do tempo". *Agora-então-outrora* designam a estrutura da databilidade ordinária. A "temporalização" do tempo "a partir do porvir" inscreve toda a temporalidade no horizonte do ser-para-a-morte. Resulta daí uma angústia sem medo, cujo vivido autêntico implica uma rigorosa despolitização do tempo. A

[32] Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, Paris, Gallimard, "Folio", 1993, p. 134.

temporalização do tempo (*die Zeitung der Zeit*) exige com efeito uma revisão do esquema banal dos *ekstases* horizontais nos quais imaginamos, sem ousar pensá-los, nossas vidas cotidianas. O futuro é aquilo que avança em nossa direção, o presente é uma espera-para ou uma espera-contra (*Gegenwart*), o passado o passamento do ser projetado para o autêntico. O que ainda está para ser confere ao passado seu sentido ou sua vacuidade, depende. A antecipação do futuro abre dentro do passado "potencialidades despercebidas, abortadas ou reprimidas: ela reencontra o passado em direção do porvir", até revogar a empresa do passado sobre o presente.

Na intimidade do tempo e da linguagem, a temporalidade da fala é podada para o passado e ramificada para o porvir. A lógica gramatical coloca assim a experiência do futuro como ramificação de possíveis. Antes de saltar num passado linear, o porvir purifica-se em seu devir presente. Compreender-se-ia mal em contrapartida uma linearidade por vir saída de uma ramificação passada.[33] Isso seria compreendido mal? De acordo com a "lógica do tempo", sem dúvida. Mas que se tornam, na "política do tempo", os possíveis "podados"? Estão para sempre engolidos nas vertiginosas latas de lixo da história? Ou algum recolhedor meticuloso tem o poder de salvá-los? O Outrora é irredutível a um rosário de horas fanadas. Pela evocação das conjunturas passadas, "abordar o Outrora significa portanto que ele seja estudado, não mais como antes, de maneira histórica, mas de maneira política, com categorias políticas".[34] Tratar politicamente a história é pensá-la do ponto de vista de seus momentos e de seus pontos

[33] "Compreende-se mal, em contrapartida, a que responderia uma linearidade para o porvir saída de ramificação para o passado" (Jean-Louis Gardiès, *La Logique du temps*, Paris, PUF, 1975). Nossa experiência do porvir pode "perfeitamente adequar-se a um diagrama em forquilha no qual cada ramo representaria um dos múltiplos possíveis; em geral, não é senão no momento em que o tempo futuro torna-se presente que todos os seus ramos são podados, à exceção de apenas um, que se torna então essa linha única cuja origem é marcada pelo presente e que nós chamamos passado".

[34] Walter Benjamin, op. cit., p. 409. Em *L'Histoire à contretemps* (op. cit.), Françoise Proust define com felicidade a política como "a arte do presente e do

de intervenção estratégicos. A "presença de espírito" é a qualidade, política por excelência, dessa "arte do presente".

A citação do passado a comparecer contradiz o postulado de um tempo irreversível e não modificável. A história crítica não pode anular aquilo que foi, mas pode redistribuir-lhe o sentido. A recolocação em jogo do passado pode entretanto tomar duas direções contrárias.

Ontológica, com Heidegger e a temporalidade que se temporaliza a partir do porvir. Política, com Benjamin e o possível messiânico conjugado ao presente.

Como salto no real "em vista do qual aquilo que é esperado é esperado", a espera, em Heidegger, está ligada ao possível: "É a partir do real e em vista dele que o possível é atirado no real da maneira que a espera ordena."[35] Mas essa espera é precedência da morte e pensamento de sua iminência. A espera política (estratégica) aparece, em Benjamin, como a exata negação dessa espera ontológica. Enquanto Heidegger mantém aberto "o ter-sido" para celebrar a redescoberta do Ser, Benjamin corta as brenhas da loucura e do mito para retirar os traços de um passado que espera ser salvo. A espera messiânica não é nunca a certeza passiva de uma vinda anunciada, mas a tocaia tensa do caçador atento ao surgimento do possível.

A "maneira marxista" de elaborar "um pensamento não eventual do tempo" conduziria, segundo Jacques Rancière, a "uma predominância só do futuro própria a explicar o passado". Assim, a imaturidade e "o atraso das forças do futuro foram tidas como responsáveis pela estagnação, pela volta para trás, pela "repetição do passado em lugar da execução das tarefas do presente".[36] Deixemos a Rancière a responsabilidade por essa maneira estrutural, cujo processo alusivo elude um exame sério da questão. Os caminhos de volta para Marx são,

contratempo". Em seu comentário sobre Maquiavel, Sami Naïr chegava à mesma conclusão: "Não há história senão política" (Sami Naïr, *Machiavel et Marx*, Paris, PUF, 1984, p. 93).

[35] Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 316.

[36] Jacques Rancière, *Les Mots de l'histoire*, Paris, Seuil, 1992, pp. 66-67.

se não impenetráveis, pelo menos múltiplos e variados. Afastadas da "maneira" dominante e de seus esquemas "supra-históricos", as veredas de Benjamin e de Gramsci não são as menos legítimas.

O tempo granuloso da história não é para eles nem o cumprimento de uma origem nem a perseguição de um fim. O primado do futuro desenha em Ernst Bloch o horizonte utópico da esperança. Em Heidegger, ele assombra a meditação antecipada do ser-para-a-morte. Em Whitehead, ele salva o presente do desmoronamento que o espreita. As categorias benjaminianas do tempo ordenam-se triplamente no presente: presente do passado, presente do futuro, presente do presente. Todo passado renasce no presente tornando-se passado. Todo presente esvanece-se no futuro tornando-se presente. Na constelação das épocas e dos eventos, o presente invoca indefinidamente um outro presente, seguindo um jogo descontínuo de ecos e ressonâncias.

No "conceito dialético do tempo histórico", o presente do passado responde ao presente do futuro, a memória à espera: "Nós somos esperados." Prever esse presente carregado de dívidas messiânicas é a tarefa política por excelência.

A POLÍTICA PASSA DORAVANTE À FRENTE DA HISTÓRIA

O enigma do tempo é causa de numerosos mal-entendidos. O tempo de trabalho é inicialmente o lugar de uma oposição entre a abstração do trabalho morto e a concretude do trabalho vivo, entre a duração homogênea e a intensidade variável. Stavros Tombazos atravessa a paisagem extraordinária dessas contradições. Observa ele: "O capital é justamente uma organização conceitual do tempo. Ele não é nem uma coisa, nem uma simples relação social, nem uma racionalidade viva, um conceito ativo, a abstração *in actu*, escreve Marx em várias oportunidades: O *Capital* é a lógica de sua história."[37]

[37] Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps...*, op. cit., p. 11.

Superando as antinomias entre tempo linear e tempo cíclico, medida e substância, tempo ontológico e tempo físico, emerge uma nova temporalidade. "Entre as leis lógicas abstratas, imanentes à racionalidade econômica em ação, e o tempo histórico não existe nenhuma relação de separação, mas uma relação de comunicação e de fecundação recíprocas. A primeira realiza-se nas formas históricas concretas, econômico-institucionais e políticas, que periodicamente entram em crise e evoluem por saltos. Pelas flutuações da taxa de lucro e as crises, o capital pontua a história e orienta seu sentido sem determiná-lo mecanicamente. Ele reduz o acaso sem aboli-lo. A história não tem nada como um destino predeterminado. As grandes crises são os momentos de interrupção do tempo homogêneo da história, a hora das probabilidades e das possibilidades. O capital produz seus conteúdos concretos e entra em conflito com eles. A superação desses conflitos, sempre possível e mais ou menos provável de acordo com os casos, é a paz que o capital conclui consigo mesmo, que lhe assegura um novo período de crescimento."[38]

Conflito de temporalidades, a relação entre valor de uso e valor de troca revela uma lógica em que as leis clássicas de causalidade e de equilíbrio mostram-se impotentes. O desequilíbrio inerente às arritmias do capital "exige muito mais que um complemento à análise em termos de equilíbrio; exige conceitos diferentes, não matematizáveis e superiores à lógica da identidade".[39]

Seria absurdo pretender que Marx tenha contado com as chaves dessa lógica do desequilíbrio. Mas o fato é que a crítica da economia política arrasta-o para além das categorias do determinismo clássico e das representações do tempo ligadas a ele.

Tempo estirado, desmembrado. Tempo concentrado, sacudido, rompido.

Tempo das crises e das cerejas.

A repetição dos "agora" dá a cada instante sua chance messiânica. Assim, "aquele que professa o materialismo histórico não teria

[38] Ibidem.

[39] Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps...*, op. cit.

condição de renunciar à idéia de um presente que não é passagem, mas que se conserva imóvel no limiar do tempo. Essa idéia define justamente o presente no qual, por sua própria pessoa, ele escreve a história".[40] Um presente suspenso, que não é passagem mas ramificação e bifurcação. Um presente estratégico para aquele que se conserva imóvel no limiar do tempo. Arte do tempo e do contratempo, a estratégia tem com efeito o presente como modo temporal e "a presença do espírito" como virtude mestra.

Embora não raro lhe tenham atribuído a descoberta do "continente histórico" ou a paternidade de uma "ciência da história", Marx não constrói História universal. Conjugando a crítica e a política, ele forja os conceitos de uma racionalidade conflituosa. Politizada, a história torna-se inteligível a quem quer agir para mudar o mundo.

"A política passa doravante à frente da história."[41]

A política? O pensamento do evento que transpõe a parede do tempo. Seu primado procede de uma determinação recíproca entre história e memória, espera e rememoração, projeto estratégico e passado recomposto. As filosofias especulativas da História universal pressupunham um tempo "homogêneo e vazio", encarnando a própria causalidade. Esse tempo abstrato da física clássica e do trabalho-mercadoria choca-se contra as experiências que lhe descontinuam o curso. A crítica benjaminiana da razão histórica conduz assim "de um tempo da necessidade a um tempo dos possíveis".[42] O de uma história secreta cujas virtualidades messiânicas minam a fatalidade das aparências, onde cada instante presente, cada espera rememorada carregam-se de um sentido próprio. Enquanto a significação recapitulativa

[40] Walter Benjamin, *Thèses sur le concept d'histoire*, tese XVI. A fórmula é quase literalmente a de Nietzsche nas *Extemporâneas*: "Aquele que não sabe instalar-se no limiar do instante esquecendo todo o passado, aquele que não sabe ficar de pé sobre um único ponto, sem temor e sem vertigem, esse nunca saberá o que é a felicidade."

[41] Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXème siècle*, op. cit., p. 405.

[42] Stéphane Moses, *L'Ange de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1992, p. 23.

da História universal se perde no mutismo do Juízo Final, o "conceito dialético do tempo histórico" implica com efeito uma reviravolta das categorias habituais de catástrofe, de instante crítico e de progresso.[43]

A catástrofe cede doravante lugar ao conceito da "ocasião falhada".

O instante crítico, ao do prolongamento desastroso do "*status quo*".

O progresso autêntico, enfim, ao — estritamente eventual — da "primeira medida da Revolução", não como aceleração voluntária, mas como uniformidade temporal rompida.

Lacerado e dilacerado, o tempo messiânico destrói o mito de uma história homogênea do ser, de seu começo e de seu declínio. A despeito dos leitores que querem ver em seu "materialismo histórico" uma estranha vaidade ou um lamentável mal-entendido, Benjamin reconhece em Marx a crítica da razão histórica e uma nova representação do tempo como relação social. Essa temporalidade crítica permite pensar os anacronismos e os contratempos, assim como a perturbadora contemporaneidade dos possíveis em que nenhum pertence ao passado do outro. Permite igualmente compreender por que os "velhos demônios" são sempre sem idade e perfeitamente atuais.

Um contra-senso vulgar ironiza sobre o impotente "fervor da espera" messiânica. O "conceito messiânico" exprime ao contrário a tensão e a inquietude do somente possível. Do mesmo modo que a rememoração, curiosamente capaz de "modificar o que a ciência constatou", sua espera é ativa. Nessa "revolução dialética da rememoração", nenhuma fatalidade do advindo, nenhuma ditadura do fato consumado. Benjamin propõe em troca "um materialismo histórico que teria abolido a idéia de progresso" em favor das interrupções e das passagens.[44]

[43] Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXème siècle*, op. cit., p. 492.

[44] Stéphane Moses, *L'Ange de l'Histoire*, op. cit., p. 163. "A fórmula mais exata da filosofia da história que subentende o messianismo judeu seria talvez a seguinte: há muitas coações ou sentidos na origem da história para que esta seja absolutamente imprevisível; mas não há ainda o suficiente para que ela seja inteiramente determinada" (ibidem, p. 195).

Longe dos "deveres de memória" e outras pedagogias comemorativas, a rememoração é "um combate pelo passado oprimido em nome das gerações vencidas". Nada de reconciliações memoriais, nada de recordações consensuais, nada de tarefas consumadas, mas os "choques ressurreitores" e as "conflagrações renovadoras" tão caras a Blanqui. A "recordação remota" da tradição hebraica inscreve-se assim no que está em jogo no evento: "A memória é sempre da guerra." Tal é a conseqüência do primado político que orienta o sentido do perigo iminente. Sem a menor nostalgia de Deus nem tentação de piedade, Benjamin opõe ao fetichismo da História sua politização.

Em horas perturbadoras e cruciais, onde tantos espíritos fortes se deixaram abusar, ele deu prova de uma lucidez e de uma firmeza a "contrapelo" que inutilmente se procuraria nos políticos profissionais. Em fevereiro de 1927, ele deixa Moscou em prantos, a mala sobre os joelhos. Seu pesar não é exclusivamente amoroso, mas também por ter visto em plena ação o partido dos vencedores, seu apetite pelo poder, seu frenesi de "caçadores de ouro", sua contra-revolução em marcha. Em 1937, ele não compartilha a grande ilusão das frentes populares e denuncia as pequenas concessões que dão origem às grandes capitulações e aos grandes desastres. Após a vitória do nazismo, ele situa muito precisamente a esmagadora responsabilidade dos políticos social-democratas e stalinianos: sua comum confiança anestesiante no "sentido do progresso", na "dinâmica das massas" e na força de seus próprios aparelhos. Essa tripla confiança constitui a essência do que precisamos chamar de uma cultura burocrática da resignação.[45]

A cada instante confrontam-se o racional e o irracional, os possíveis que têm acesso à história efetiva e aqueles que dali estão, provisória ou definitivamente, eliminados. Somente a luta os desempata. Essa a razão por que a pretensão "científica" a prever o porvir da sociedade é derrisória: "Na realidade, só se pode prever cientificamente a luta, não os seus momentos concretos."[46]

[45] Walter Benjamin, *Thèses sur le concept d'histoire*, tese X.

[46] Antonio Gramsci, *Cahiers de prison* 6 (p. 17) e *11* (p. 203). Para Gramsci,

Praticamente, só há previsão estratégica.

Seja portanto um tempo discordante, esburacado, messiânico num sentido que a crítica vulgar não suspeita. À escuta de sua "freqüência revolucionária", Marx explora "uma anacronia ritmada". Surpreendendo em seus batimentos e palpitações o jogo do virtual de onde surge o evento, ele desconstrói a temporalidade física para reconstruir uma temporalidade social. Essa história sincopada opõe-se à "história sem evento", sucessão de notícias do dia onde nada advém, evocada no *Dezoito Brumário*.

Carregada de avanços e recuos, a revolução é ao contrário o evento por excelência. Inatual, extemporânea, ela não tem em suma "jamais lugar no presente". Sempre muito cedo *e* muito tarde. A revolução assombra as margens do político. Além se estendem terras incertas, regiões sem nome, que excedem os limites do pensável. Os antigos, como se diz, por muito tempo consideraram que a guerra, inabordável pelo pensamento, sobressaía do rito e do mito. Nossa época incluiu guerras e revoluções no horizonte do conhecível. Ela ligou rebelião e pensamento.

Marx compreendeu muito cedo que "toda revolução dissolve a antiga sociedade, e [que] nesse sentido ela é social". Compreendeu igualmente que "toda revolução subverte o antigo poder, e [que] nesse sentido ela é política". Mas tanto, diz ele, "uma revolução social com uma alma política é paráfrase ou absurdo, quanto é razoável uma revolução política com uma alma social". A revolução como tal, "a derrubada do poder estabelecido e a dissolução das condições antigas", é portanto antes de tudo "um ato político". Sem revolução o socialismo não pode tornar-se realidade: "Esse ato político é necessário para ele na medida em que precisa destruir e dissolver. Mas ali onde começa sua atividade organizadora, ali onde se manifesta sua própria meta, sua alma, o socialismo rejeita seu invólucro político."[47]

Como subversão, a revolução é um ato político.

Como dissolução, ela é um processo social.

Ela é simultaneamente uma revolução do tempo longo, intelectual e moral, que mina lentamente o fundamento dos impérios, e uma revolução insurgida no clamor de sua própria irrupção. Unidade das rupturas e das continuidades, de tradição e autêntica novidade, combinação de tempos mesclados, ela traça o limite onde o pensável morre na incerteza da escolha. Indo assim além da crítica da economia política, ela se mantém no limiar da razão estratégica, munida de seus conceitos estrelados de ramificações e bifurcações.

Este mundo é o das "explosões, cataclismos, crises". Onde as contradições resolvem-se na violência da decisão.

o erro de Croce consiste em "fazer abstração do momento da luta" (*Cahier 10*, p. 33). A dialética aberta da luta restabelece a possibilidade do erro em política, em lugar de não ver, em cada decisão e comportamento, senão a manifestação de uma essência. De modo que não haveria mais erros possíveis, mas somente traições e faltas: enganar-se é então ser já culpado (primeiro princípio da lógica totalitária). Para Gramsci, ao contrário, não se acha dito que as tendências da estrutura "devem necessariamente realizar-se". Enquanto o materialismo histórico mecanicista "não considera a possibilidade de erro, mas considera cada ato político como determinado imediatamente pela estrutura", ele sabe que um ato político pode perfeitamente "ter sido um erro de cálculo": "Se se quisesse encontrar a explicação imediata, primeira, de cada luta ideológica no interior da Igreja na estrutura, seríamos defrontados com muitas dificuldades: razoáveis romances político-econômicos foram escritos por essa razão", escreve ele (*Cahier 7*, p. 189).

[47] Karl Marx, *Gloses critiques en marge de l'article "Le roi de Prusse et la réforme sociale par un Prussien"*, em *Oeuvres*, III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1982.

SEGUNDA PARTE

A luta e a necessidade

Marx crítico da razão sociológica

"Todas as coisas são engendradas pela luta e por ela necessitadas."

Heráclito, *Fragmentos*

"Le Nouvel Observateur: *Em sua opinião, que valor de esquerda devia ser promovido com urgência?*

Marguerite Duras: *A luta de classes.*

N. O.: *Como?*

M. D.: *Sem restabelecer a luta de classes, não vejo...*"

Le Nouvel Observateur, 2 de abril de 1992

4. As classes ou o sujeito perdido

"A história de toda sociedade até os nossos dias não foi senão a história da luta de classes." Quer se trate das relações de produção ou do desenvolvimento histórico, a "luta de classes" ocupa o centro do pensamento de Marx. O senso comum "marxista" parece entretanto ignorar como é fácil citar textos canônicos onde a noção de classe aparece e como é difícil, em contrapartida, encontrar uma definição precisa para essa mesma noção. Quando muito, colhem-se com parcimônia algumas aproximações pedagógicas: "Na medida em que milhões de famílias vivem em condições econômicas de existência que as distinguem por seu modo de vida e por sua cultura das outras classes, elas constituem uma classe..." Ou ainda uma caracterização lapidar do proletário (não do proletariado): "Aquele que não vive do capital ou da renda, mas somente do trabalho, e de um trabalho unilateral, abstrato."[1] Por ocasião da reedição do *Manifesto comunista*, Engels observa em 1888 numa nota de rodapé: "Entende-se por proletários a classe de trabalhadores assalariados modernos, que, não possuindo meios de produção próprios, dependem para viver da venda de sua força de trabalho." É pouco. Essas fórmulas incidentes não teriam como constituir uma definição de referência.

Preocupados com essa lacuna, numerosos autores (Schumpeter, Aron, Dahrendorf) atribuem-na de bom grado a uma confusão do próprio Marx entre ciência e filosofia, economia e sociologia. Marx, com efeito, não procede quase por definição (por enumeração de critérios), mas por "determinação" de conceitos (produtivo/improdutivo, mais-

[1] Ver *O Dezoito Brumário* e os *Manuscritos de 1844*.

valia/lucro, produção/circulação), que tendem ao concreto articulando-se no seio da totalidade. O qüinquagésimo segundo capítulo (inacabado) do *Capital*, consagrado às classes, maneja assim um suspense de tirar o fôlego. Ralf Dahrendorf tentou reconstituir seu assunto provável a partir de resíduos e de fragmentos antecipados nos 51 capítulos precedentes, como se estivesse remontando o esqueleto de um grande sáurio a partir dos fragmentos de seus ossos. O exercício quase não convence.[2]

As páginas interrompidas do *Capital* deixam em aberto muitas questões grávidas de conseqüências quanto à compreensão da evolução das classes nas sociedades capitalistas desenvolvidas (de suas transformações e diferenciações internas) e à das sociedades não capitalistas (ou burocráticas), não raro reduzida a caracterizações formais que decorrem ora do primado da economia (plano contra mercado), ora do primado do político ("ditadura do proletariado"), ora de uma sociologia aproximativa ("o Estado operário").[3]

A SOCIOLOGIA QUE NÃO SE PODE ACHAR

"Curiosamente, até onde sabemos, Marx nunca elaborou de modo sistemático uma teoria que, com toda a evidência, foi um dos pontos centrais de suas meditações."[4] Schumpeter considera que esse esforço tivesse podido ser adiado. É também possível que "certos elementos dessa doutrina tivessem ficado incertos em seu espírito e que a estrada

[2] Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Londres, Routledge and Kegan. Tradução francesa: *Classe et conflit de classe dans les sociétés industrielles*, de Gruyter, 1972.

[3] Sobre "a abstração determinada", oferecemos no Capítulo VIII deste livro uma discussão sobre a "nova imanência". Seguindo essa lógica, teria sido esclarecedor comparar a relação de classe a outros modos de relações conflituais (hierárquicas, de sexo, de nações). O leitor interessado poderá sobre esse ponto recorrer ao meu livro, *La Discordance des temps*, nas Éditions de la Passion.

[4] Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme, démocratie*, Paris, Payot, 1983, p. 31.

que o levava a uma teoria completamente evoluída das classes tivesse sido entravada por algumas dificuldades que ele tinha criado para si mesmo insistindo numa concepção puramente econômica e ultra-simplificada do fenômeno". Ainda mais "curioso" é que esse juízo de Schumpeter a propósito das classes poderia aplicar-se igualmente à ausência de um discurso do método, de uma teoria das crises, de uma teoria explícita do tempo, que são, sem qualquer dúvida, tantos outros "pontos centrais de sua meditação". Se é que podemos acreditar que, enredado em suas próprias armadilhas, Marx tivesse passado seu tempo aplicando-se a resolver questões menores.

Aliás, de que modo passava ele seu tempo?

Cuidando dos seus eternos furúnculos, compartilhando as dificuldades familiares, despachando os credores, escalonando o pagamento de suas dívidas, maltratando o tio Philips, mantendo uma volumosa correspondência, conspirando e organizando o movimento operário. E, sobretudo, escrevendo e reescrevendo *O Capital*.

É aí que se precisa ir buscar a chave de uma teoria "em ato" das classes, insatisfatória talvez, mas certamente não "ultra-simplificada". A ultra-simplificação é antes um problema do próprio Schumpeter. Marx, diz ele, imobilizaria as classes no momento de sua abstração, no estado de virtualidade estrutural do modo de produção, antes que o desenvolvimento da formação social tivesse produzido as complexas diferenciações da divisão do trabalho, de sua organização e de sua relação jurídica com o Estado. É fazer pouco-caso da lógica do *Capital*. O fim já se acha aí, sempre, compreendido na origem. Assim, as conseqüências da circulação e da reprodução global já se acham presentes no valor e no valor excedente, que "pressupõem" a luta de classes e a determinação do tempo de trabalho *socialmente necessário*. Indo do abstrato ao concreto, a teoria das classes não teria como, nessa ótica, reduzir-se a um jogo estático de definições e de classificações. Ela remete a um sistema de relações estruturado pela luta, cuja complexidade se desenrola plenamente nos escritos políticos (*As lutas de classes na França*, *O dezoito brumário*, *A guerra civil na França*), onde Marx oferece a última palavra sobre a questão.

Schumpeter bem sabe que há várias acepções possíveis para a noção de classe. Prisioneiro de uma divisão do trabalho intelectual compartimentado em "matérias" estanques, ele vê ali uma confusão deliberada entre as disciplinas diferentes, como a economia e a sociologia. Essa mescla dos gêneros, que dá vida à teoria, fascina-o: "Não se teria como contestar o fluxo de vitalidade que esse procedimento injeta na análise. Os fantasmas da teoria econômica se põem a respirar e a teoria exangue transforma-se em combatente carnal."[5] Rejeitando esse estofamento sedutor, que aparece como uma ameaça para a ciência, Schumpeter prefere todavia ignorar o movimento do abstrato ao concreto. Para ele, a "estratificação social consiste na propriedade ou na não-propriedade dos meios de produção. [...] Estamos assim, fundamentalmente, em presença de duas classes".

Aí, sim, é que temos uma "definição"... ultra-simplificada!

A simples oposição entre trabalho assalariado e capital não se situa em Marx no nível da formação social. Ela reside no primeiro nível de abstração determinada, o da esfera da produção. Em sua estrutura profunda, cada sociedade pode ser reconduzida a uma oposição conflitual de classe fundamental.

Essa determinação das relações de classe na esfera da produção não constitui precisamente senão a primeira palavra da análise, e Marx não se contenta com isso. Indo além da proposição engelsiana segundo a qual a história da humanidade redutível à luta de classes não é mais que a história escrita, posterior à dissolução da comunidade primitiva, Schumpeter denuncia a extensão abusiva da noção de classe a todas as sociedades, inclusive às "épocas não históricas", excetuando-se apenas o comunismo primitivo e a sociedade sem classes vindoura. Esse procedimento anularia as articulações próprias dessas sociedades e reduziria sistematicamente as classes a "fenômenos puramente econômicos, e até mesmo econômicos num sentido bastante restrito". Marx ter-se-ia assim recusado "a aprofundar sua concepção de classes".[6] O impasse seria

[5] Joseph Schumpeter, *Capitalisme...*, op. cit., p. 71.

[6] Uma crítica análoga, mais elaborada, aparece em Antony Giddens, *A*

de ordem política. A definição redutora de classes teria com efeito permitido "uma manobra ousada de estratégia analítica" em forma de "tautologia engenhosa": tendo sido a propriedade privada colocada no âmago da definição, sua abolição desembocaria automaticamente na sociedade sem classes.

Uma classe, segundo Schumpeter, é ao mesmo tempo "mais e outra coisa além de uma simples soma de indivíduos", "algo que é sentido e sublimado como um todo".[7] Essa constatação coloca um problema lógico cuja clarificação evitaria um sem-número de falsos debates sobre os casos limites ou sobre os estatutos individuais. A noção de classe, segundo Marx, não é redutível nem a um atributo de que seriam portadoras as unidades individuais que a compõem, nem à soma dessas unidades. Ela é algo diferente. Uma totalidade relacional e não uma simples soma. Esse velho problema nunca deixou de atormentar os lógicos: "Não devemos esquecer que, nas ciências sociais, o termo classe tem um outro sentido que nas ciências matemáticas, que dele se servem compreendendo-o como uma propriedade. A burguesia, o proletariado, tantas classes sociais; e seria um falso sentido considerar a burguesia ou o proletariado como propriedades de tal ou qual indivíduo. Aqui, nas ciências sociais, é a acepção mereológica do termo classe que convém. O proletariado é um grupo de homens, um objeto composto, cujos diversos proletários são os fragmentos constitutivos do sistema solar como as

Contemporary Critique of Historical Materialism (University of California Press, 1981). Segundo ele, é somente sob o capitalismo que a relação de classe pode ser considerada como o princípio estrutural da sociedade. A sociedade continua entretanto atravessada por múltiplas formas de exploração e de dominação não redutíveis à relação de classe. Ele condena portanto em Marx um duplo reducionismo, que consiste em fazer do conflito de classes um princípio explicativo de todas as formações sociais e em atribuir-lhe um poder de explicação excessivo para o que diz respeito à própria sociedade capitalista. Essa crítica apóia-se num reexame da articulação entre dominação e exploração na relação social. Sobre essas teses de Giddens, ver Eric O. Wright, "Giddens' Critique of Marxism", *New Left Review*, nº 138, março-abril de 1983.

[7] Ver também Joseph Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales*, Paris, Flammarion, "Champs", 1984.

diversas abelhas são os fragmentos constitutivos de uma colmeia de abelhas. Os homens que constituem uma determinada classe social são evidentemente interdependentes não apenas como o são os fragmentos constitutivos de um objeto inanimado ou de um rebanho de animais. Aqui entram em jogo dependências de natureza social, especificamente humanas, tais como, por exemplo, as que decorrem do emprego da linguagem para comunicar ou da cooperação consciente etc. Isso contudo não modifica em nada o fato de que a relação entre a classe social e seus próprios membros seja a relação que se estabelece entre um objeto composto e seus próprios fragmentos constitutivos. A classe é compreendida aqui de maneira mereológica."[8] Mas a dialética acomoda-se mal ao formalismo lógico.

Considerar a classe uma realidade superior à dos indivíduos que a compõem não é naufragar nas ilusões fetichistas que transformam a sociedade, a história ou a classe em tantos outros sujeitos míticos? Marx condena precisamente Proudhon por "tratar a sociedade como uma pessoa". Denunciando essa "ficção da sociedade-pessoa", ele zomba daqueles que "com uma palavra fazem uma coisa". Sua abordagem recusa que se veja a classe como uma pessoa ou como um sujeito unificado e consciente, à imagem do sujeito racional da psicologia clássica. Não há classe senão na relação conflitual com outras classes. Anotando, à margem dos manuscritos da *Ideologia alemã*, "preexistência da classe entre os filósofos", Marx questiona sua acepção formal do conceito de classe e de seu primado sobre o indivíduo, reduzido à condição de simples "exemplar" de uma abstração que o domina. Ele visa então Stirner: "A afirmação que encontramos freqüentemente em São Max de que tudo que existe existe pelo Estado é no fundo aquela mesma que faz do burguês um exemplar da burguesia, afirmação que pressupõe que a classe dos burgueses existia antes dos indivíduos que a compõem." Ou ainda: "As relações pessoais tornam-se necessária e inevitavelmente relações de

[8] J. Kotarbinsky, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, PUF, 1964. A "mereologia" refere-se às teses do lógico polonês Stanislaw Lesniewscki.

classes e fixam-se como tais." Sua cristalização em relações de classes nem por isso as dissolve num jogo hipostasiado de "pessoas" imaginárias. A realidade dinâmica das classes não cai nunca no domínio inerte da objetividade pura. Sua coesão é irredutível à unidade formal de uma simples coleção de indivíduos.[9] Evidentemente, esses textos de juventude não poderiam ser confundidos com o conceito de classe elaborado no *Capital*. Contudo, eles excluem definitivamente uma representação da classe como grande sujeito, assim como sua redução a uma simples rede interindividual.

Exigir de Marx uma "sociologia" segundo os critérios acadêmicos da disciplina é um contra-senso. Ninguém é menos sociólogo (no sentido comum) do que ele. Sua "sociologia crítica" é uma sociologia negativa ou uma "anti-sociologia".[10] A investigação sociológica pode produzir informações úteis, mas o conjunto delas não constitui um pensamento e as informações factuais não constituem um saber. Em

[9] Para Michel Henry, "as forças produtivas, as classes sociais não são realidades primeiras nem princípios de explicação, mas exatamente aquilo que deve ser explicado [...]". O "marxismo" é que as teria transformado em conceitos fundamentais contra "o pensamento de Marx" (*Marx, une philosophie...*, op. cit., pp. 226-239).

[10] O termo sociologia aparece em 1838 no quadragésimo sétimo *Curso de filosofia política*, de Comte. Enquanto o período de gestação revolucionária é o da filosofia política, do direito natural ou da economia clássica, a sociologia emerge como um produto ideológico do período pós-revolucionário. Ela codifica-se, com a grande floração das sociedades, revistas, congressos do fim do século XIX e do começo do século XX, como uma empresa de despolitização (naturalização) do social e como antídoto à luta de classes. Tratava-se (já) para Comte de "terminar" a revolução. Em nome das leis sociais, Durkheim se esforçará por demonstrar que "as revoluções são tão impossíveis quanto os milagres" (Émile Durkheim, "La philosophie dans les universités allemandes", *Revue internationale de l'enseignement*, vol. XIII, 1887). Sobre essa crítica e sobre a "sociologia da sociologia", ver Göran Therborn, *Science, Class and Society*, NLB, Londres, 1976. Desde o começo, a sociologia inspirou-se na biologia (Bichat, Cabanis) e na mecânica para reduzir a política a um determinismo sociológico: "A sociologia emergiu como discurso sobre a política depois da revolução burguesa e atingiu a maturidade como discurso sobre a economia sob a ameaça da revolução proletária" (G. Therborn, op. cit., p. 417).

seus repetidos ataques contra o *Manual popular de sociologia marxista*, de Bukharin, Gramsci sublinha o antagonismo irredutível entre as duas abordagens. Procurando adaptar a lógica formal aos métodos das ciências físicas e naturais, o *Manual* chega assim a um evolucionismo vulgar. A despeito de suas intenções pedagógicas, a idéia mesma de "compendiar" é incongruente, tratando-se de uma teoria ainda em estágio de discussão, polêmica e elaboração: "Acredita-se que a ciência quer absolutamente um sistema e constrói-se não importa que sistema. [...] Falta ao *Manual* um tratamento teórico da dialética." Esse defeito pode ter duas origens: "uma teoria da história e da política concebida como sociologia" ou "uma filosofia que seria no fim das contas o materialismo metafísico ou mecânico vulgar". A tentativa de reduzir "a filosofia da práxis a uma sociologia" revela na realidade uma vontade ao mesmo tempo ilusória e inquietante "de ter toda a história no bolso". Trata-se antes de saber o que existe ali de sociologia como disciplina separada e de seu papel no desenvolvimento histórico da cultura. Fundada sobre um "evolucionismo vulgar", ela representa aos olhos de Gramsci uma tentativa de apreensão do social "na dependência do positivismo evolucionista". Numa perspectiva crítica da ordem estabelecida, seria preciso, ao contrário, "encontrar a forma literária mais apropriada para que a exposição seja *não sociológica*".[11]

Seja, portanto, O *Capital* como exposição *não sociológica*.

A gênese do *Capital* constitui um "acontecimento teórico" inteiramente à parte onde se ligam rupturas e continuidades. Essa mutação não ocorreria sem conseqüências para a conceituação das classes. Sob o golpe da crise econômica de 1857-1858, Marx lança-se febrilmente à redação dos *Grundrisse* "para clarificar as grandes linhas antes do dilúvio".[12] Portanto, uma obra urgente. Nessa ocasião ele redescobre "*by mere accident*" Hegel e sua grande *Lógica*.

O acaso tem às vezes sua necessidade.

[11] Antonio Gramsci, *Cahiers de prison 11*, pp. 221-229, e *12*, p. 311.

[12] Carta a Friedrich Engels, 8 de novembro de 1857.

O conhecimento não é uma simples coleção de fatos. "A dificuldade acha-se na passagem do fato ao conhecimento", na relação de categorias lógicas com o seu conteúdo. "O período das Luzes, com seu pensamento formal, abstrato, oco, esvaziou a religião de qualquer conteúdo", não deixando senão "as generalidades, as abstrações, a água fria de um racionalismo gasto e sem vida". Nem por isso basta opor a essas abstrações o concreto imediato e caótico da "vida" ou da "natureza" romântica: as determinações parciais são unilaterais e exigem ser ultrapassadas pelo concreto verdadeiro que se aproxima do todo. Sem sistema, a filosofia "nada possui de científico": "Um conteúdo não pode justificar-se senão como *momento da totalidade*, do contrário não passa de presunção sem fundamento ou uma certeza subjetiva; vários escritos filosóficos limitam-se a exprimir dessa maneira apenas convicções ou opiniões."[13]

A *Lógica* hegeliana desenvolve portanto uma crítica radical do empirismo. Em lugar de procurar o verdadeiro no pensamento, o empirismo "reporta-se à experiência", postulando que o verdadeiro "deve estar na realidade e existir pela percepção". Reconhece assim um princípio de liberdade (o homem deve ver por si mesmo), mas a universalidade, objeta Hegel, é "outra coisa que o grande número". A filosofia crítica kantiana, diz ele, compartilha com o empirismo o erro "de tomar a experiência como único fundamento dos conhecimentos", não como verdades, mas como conhecimento dos fenômenos, o que resulta inevitavelmente em um relativismo epistemológico.

A gênese do *Capital* pressupõe essa crítica do empirismo e da filosofia kantiana. A maioria dos detratores de Marx (a "sociologia das classes" é o mais flagrante exemplo) faz grosseiramente o caminho inverso, criticando as determinações inacabadas da totalidade dialética

[13] Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1987. "Cada uma das partes da filosofia forma um todo filosófico, um círculo fechado em si mesmo; entretanto, a idéia filosófica aí se acha numa determinação ou num elemento particular. Esse o motivo por que um círculo que forma em si uma totalidade transpõe os limites de seu elemento e funda uma nova esfera; o conjunto apresenta-se em seguida como *um círculo de círculos*."

em nome das categorias metafísicas da percepção empírica. Na *Introdução* de 1857, Marx explicita a passagem do abstrato ao concreto como "síntese de numerosas determinações" e "unidade da diversidade". O concreto não é o dado imediato empírico da pesquisa estatística, mas uma construção conceitual ou concreto de pensamento.

A possibilidade do conhecimento científico inscreve-se na separação entre o dado empírico e esse concreto construído. Partindo da dominação do todo sobre as partes, o plano dos *Grundrisse* de 1857 não segue mais as categorias descritivas da economia clássica. Nem exploração histórica nem análise dos "fatores de produção", ele anuncia a síntese dialética de um sistema e de sua história. Abstração interpretativa das sociedades reais, o "capital" torna-se no modo de produção capitalista a chave da totalidade. Daí por que, "como força da sociedade humana que domina o todo", ele deve "constituir o ponto de partida e o ponto final, e deve ser explicado antes da propriedade fundiária".[14]

O plano inicial em seis livros do *Capital* previa um livro sobre o Estado e sobre o comércio exterior (ou o mercado mundial). Ora, o tema desses livros não escritos não está esgotado pelo plano definitivo em quatro livros. Marx explica-se quanto a isso indicando que esses dois outros volumes o teriam arrastado para além de sua tarefa específica (a crítica da economia política), na medida em que eles teriam introduzido novas determinações conceituais e novos graus de concretude. O estudo do Estado imporia portanto a elucidação da relação entre a produção e a institucionalização do direito, a divisão do trabalho, os aparelhos ideológicos. O estudo do mercado mundial teria por sua vez exigido um estudo das relações entre classes, nações, Estados. Estado e mercado mundial nem por isso desapareceram. Momentos e mediações da reprodução, eles se acham constantemente pressupostos e, de alguma maneira, "já dados".[15]

[14] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 171.

[15] Sobre o plano e a lógica geral do *Capital*, ver meu ensaio "Introduction aux lectures du *Capital*", em *La Discordance des temps*, op. cit.

PRODUÇÃO E RELAÇÃO DE EXPLORAÇÃO

As classes revelam-se no e pelo movimento do *Capital*. Se essa revelação cumpre-se logicamente no livro III, com o "processo de produção global", a questão é tratada em várias oportunidades a partir do processo de produção.

1) A polarização de classe aparece no livro I no capítulo da terceira seção sobre a *jornada de trabalho*: "E é assim que, na história da produção capitalista, a regulamentação da jornada de trabalho apresenta-se como a luta pelos limites da jornada de trabalho. Luta que opõe o capitalista global, ou seja, a classe dos capitalistas, e o trabalho global, ou seja, a classe operária." Essa passagem do tipo abstrato, correspondente *ao nível da produção* (capital/trabalho), às classes propriamente ditas (*ao nível da luta*), *pressupõe* já o conflito permanente pela divisão do tempo entre trabalho necessário e trabalho excedente (ao nível da reprodução global).

2) Marx explica em seguida (capítulo "Divisão do trabalho e manufatura" da quarta seção) que a tendência da manufatura em transformar o trabalho parcelar em "ofício reservado por toda a vida a um homem corresponde ao desejo que tinham as sociedades anteriores de tornar os ofícios hereditários, de cristalizá-los em castas, ou ainda de ossificá-los em corporações, no caso em que as condições históricas dadas produziriam uma variabilidade do indivíduo contraditória com o sistema de castas. As castas e as corporações nascem da mesma lei natural que rege a divisão das plantas e dos animais em espécies e subespécies, com a diferença de que, num certo grau de desenvolvimento, a hereditariedade das castas, ou o exclusivismo das corporações, é decretada lei social".[16]

3) A questão das classes reaparece na sétima seção, no capítulo sobre a "Lei geral da acumulação capitalista": "No seio do sistema de acumulação capitalista, todos os métodos de aumento da força produtiva social do trabalho se põem em ação à custa do trabalhador

[16] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, Paris, PUF, "Quadrige", 1993, p. 382.

Biblioteca Mário Gouvêa Kinoshi PUC/SP

individual; todos os meios que visam a desenvolver a produção transformam-se em meios de dominação e de exploração do produtor, mutilam o trabalhador até fazer dele um homem parcial, degradam-no à condição de acessório anexo da máquina, destroem pelo tormento criado por seu trabalho o próprio conteúdo deste, privam-no, ao transferi-las a outrem, das potencialidades intelectuais do processo de trabalho na medida em que a própria ciência é incorporada a esse processo como uma potencialidade autônoma; desfiguram as condições em que ele trabalha e o submetem durante o processo de trabalho ao despotismo mais mesquinho e mais odioso, transformam todo o seu tempo de vida em tempo de trabalho. [...]"[17] Na medida em que pressupõe a exposição da relação antagônica de exploração, a apresentação da teoria do valor trabalho e da mais-valia empreende uma abordagem teórica das classes a partir do livro I. Mas restam ainda muitas mediações entre esse produtor truncado e fragmentário e a classe plenamente determinada.

4) Longe de conceder ao proletariado a imagem de um sujeito mítico, Marx oferece do modo mais claro, a partir do livro I, a contradição de sua condição e o enigma de sua emancipação, de que depende a seus olhos o porvir da humanidade: "À medida que a produção capitalista progride, desenvolve-se uma classe operária levada, por sua educação, tradição e hábito, a considerar como leis evidentes da natureza as exigências desse modo de produção. A organização do processo de produção capitalista desenvolvido rompe qualquer resistência, a geração permanente de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da procura de trabalho e, por isso mesmo, o salário, em vias conformes às necessidades de valorização do capital, a coação muda das relações econômicas sela a dominação do capitalista sobre o trabalhador. A violência imediata, extra-econômica, é certamente ainda empregada, mas excepcionalmente. *Quando as coisas seguem o seu curso normal*, o operário pode ser abandonado às 'leis naturais da produção', ou seja, à sua

[17] Ibidem, p. 724.

dependência do capital, ela mesma decorrente das condições de produção que a garantem e perpetuam."[18] Outro foi o caso durante "a gênese histórica" da produção capitalista, onde a burguesia não podia prescindir da "intervenção constante do Estado". Alienação e fetichismo enraízam-se na relação de produção. As condições da exploração fazem do produtor um ser física e mentalmente mutilado, a tal ponto que *no curso ordinário das coisas* a submissão reproduz a submissão, permitindo ao Estado manter-se aparentemente afastado da ordem produtiva.

Como de nada tornar-se tudo?

Tal é o mistério insolúvel da emancipação a partir da submissão e da alienação. Ele encontra sua resposta no confronto político e na luta de classes: somente a luta pode romper esse círculo vicioso.

O livro I não desenvolve uma concepção sistemática e acabada das classes. A relação de exploração entre trabalho assalariado e capital não é outra coisa senão a primeira e mais abstrata de suas determinações. Neste nível, a questão das classes intervém de um duplo ponto de vista:

— para introduzir a especificidade das classes modernas, baseada na liberdade formal da força de trabalho, em relação às sociedades de castas e de corporação;

— para introduzir o pressuposto da relação de exploração: a luta de classes, que determina o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução da força de trabalho.

CIRCULAÇÃO E TRABALHO PRODUTIVO

O livro II trata das relações de classe na unidade da produção e da circulação. O capital em circulação cumpre sob nossos olhos o prodígio continuamente recomeçado de suas metamorfoses. Ele salta de um

[18] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, op. cit., p. 829.

disfarce para outro. De dinheiro (D), ele se torna meios de produção (P), depois mercadoria (M), em seguida novamente dinheiro (D'), e assim por diante. Quando o trabalhador está separado dos meios de produção (condição mesma do processo de produção capitalista), quando os meios de produção enfrentam o possuidor da força de trabalho enquanto propriedade de outrem, "*a relação de classe* entre capitalista e assalariado existe portanto":[19]

— "Trata-se *de uma compra e de uma venda*, de uma relação monetária, mas de uma compra e de uma venda que supõem no comprador um capitalista e no vendedor um assalariado, e essa relação resulta do fato de que as condições requeridas pela atualização da força de trabalho — meios de existência e meios de produção — estão separadas, enquanto propriedade de outrem, do possuidor da força de trabalho."

— "É por conseguinte evidente que a fórmula do ciclo do capital-dinheiro não é a forma natural do ciclo do capital senão sobre a base de uma produção capitalista já desenvolvida: ela supõe com efeito a existência da classe dos operários assalariados em escala social."

— "O capital industrial é o único modo de existência do capital onde sua função não consiste apenas em apropriação, mas também em criação de mais-valia, em outras palavras, de produto excedente. Daí por que ele condiciona o caráter capitalista da produção: sua existência implica a da contradição de classe entre capitalistas e operários assalariados. [...] A forma normal sob a qual adianta-se o salário é o regulamento em dinheiro; essa operação deve renovar-se constantemente, a intervalos curtos, porque o operário vive de um pagamento a outro sem reservas. O capitalista deve assim enfrentar o operário permanentemente como capitalista monetário, e seu capital como capital-dinheiro."

No livro I, a relação de classe apareceu como relação de exploração antagônica entre o operário como produtor e o capitalista como capitalista industrial, na forma de divisão entre trabalho necessário e

[19] Karl Marx, *Le Capital*, livro II, Paris, Éditions sociales, 1965, t. I, pp. 33, 53, 57.

trabalho excedente. O livro II desenvolve o ciclo das metamorfoses do capital. Esse processo é uma sucessão de atos de compra e de venda. A relação de exploração aparece aqui entre o operário enquanto assalariado que vende sua força de trabalho e o capitalista enquanto detentor de capital monetário. O que se acha em jogo nessa relação é apreendido sob o ângulo não mais da divisão do tempo de trabalho, mas sob o ângulo da negociação conflitual da força de trabalho enquanto mercadoria.

Não raro compreendido como descrição puramente econômica do processo de circulação, esse livro II fornece a Biagio De Giovanni a matéria de uma teoria política das classes. A "forma da circulação do capital torna-se decisiva para a própria morfologia das classes", escreve ele. "O antagonismo corresponde ao espaço da circulação não na medida em que ali se reflete debilmente a desigualdade da contradição na produção, mas na medida em que a contradição desloca-se ao longo de toda a forma do processo e reconstrói-se pacientemente em suas diversas formas."[20] O processo de circulação destrói a simplicidade das figuras produtivas do livro I e complica sua fenomenologia. Ele constrói "as figuras sociais" e as relações que elas guardam entre si.

Com efeito, não é menos legítimo procurar a morfologia das classes antes ao nível do livro II que ao nível do livro I, a que se apega a maioria dos seus vulgarizadores. Própria da esfera da circulação, a relação de compra e venda da força de trabalho não é menos constitutiva da relação de classe que a relação de exploração revelada no livro I. Para que a exploração se tornasse possível, foi necessário que o trabalhador e os meios de produção se tivessem separado e que essa separação "não pudesse ser superada senão pela venda da força de trabalho ao detentor dos meios de produção, de modo que o comprador é dono da consecução da força de trabalho, cujos limites de maneira alguma coincidem com os da massa de trabalho necessário para reproduzir o seu próprio preço".[21] Marx observa então: "Se a relação

[20] Biagio De Giovanni, *La teoria politica delle classi nel capitale*, Bari, 1976, p. 16.
[21] Karl Marx, *Le Capital*, livro II, op. cit., t. I, p. 33.

capitalista manifesta-se durante o processo de produção, é unicamente porque ela existe por si mesma no ato de circulação, na diferença das condições econômicas essenciais onde se confrontam comprador e vendedor, em sua relação de classe. [...] É portanto evidente que a fórmula do ciclo do capital dinheiro: D-M... P... M'-D' não é a fórmula natural do ciclo do capital senão sobre a base de uma produção capitalista já desenvolvida: ela supõe com efeito a existência da classe dos operários assalariados em escala social."

E, conseqüentemente, a luta de classes.

Cada livro do *Capital* traz assim sua determinação específica.[22] No livro I, a relação de classe recebe uma primeira determinação fundamental: a da relação de exploração. No livro II, ela recebe uma nova determinação essencial, mas não definitiva: a do trabalho produtivo ou indiretamente produtivo, que alimentou tantas controvérsias e mal-entendidos. Mas por que procurar na esfera da circulação a última palavra de uma teoria das classes? Marx não aborda sistematicamente a questão senão no livro III, no quadro do estudo da reprodução global.

A REPRODUÇÃO GLOBAL E O ENIGMA DO CAPÍTULO INACABADO

Uma nova mudança de registro. Tratando-se da produção e da reprodução global, as classes já não são determinadas unicamente pela extorsão da mais-valia ou pelas categorias de trabalho produtivo e improdutivo, mas pela combinação da relação de exploração na produção, da relação

[22] Para Biagio De Giovanni, *La teoria politica...*, op. cit., o livro II contém o essencial da teoria política das classes. Essa abordagem polêmica tem o mérito de ir de encontro a lugares-comuns segundo os quais a relação de classe reduzir-se-ia à relação de exploração na produção e de chamar a atenção sobre a importância não raro subestimada do livro II. Abriga todavia o defeito de cristalizar a teoria das classes no nível da circulação, em lugar de perseguir logicamente o movimento de sua determinação na reprodução global.

salarial e da produtividade/não-produtividade do trabalho na circulação, da distribuição da renda na reprodução global.

Pode-se incluir desde já no proletariado os assalariados da função pública que participam na reprodução — o trabalho improdutivo no livro II, do ponto de vista da circulação, tornando-se indiretamente produtivo no livro III, do ponto de vista do movimento global? Pode-se com efeito deduzir da lógica do *Capital* que os trabalhadores da esfera da circulação (transporte, comércio, crédito, publicidade), que trazem valor excedente ao seu empregador e são submetidos a condições de exploração comparáveis às que suportam os trabalhadores da produção, caem sob a mesma determinação de classe. Se o livro III trata do processo de produção global, ele não aborda as condições de reprodução (educação, saúde, moradia), que exigiriam introduzir como tal a mediação do Estado. Nas *Teorias da mais-valia*, Marx evoca apenas as "formas de transmissão" de trabalhos imateriais para a produção capitalista (mencionando as "fábricas de ensino" cujos docentes seriam produtivos não em relação aos alunos, mas à empresa educativa), insistindo sobre a noção de trabalhador coletivo.[23]

Decididamente, não se escapa à arquitetura lógica do *Capital*.

No livro III, as classes constituem o objeto de um capítulo específico quando as condições teóricas de uma abordagem sistemática são enfim reunidas. As determinações parciais das classes, ao nível da extorsão da mais-valia no processo de produção e da venda da força de trabalho no processo de circulação, integram-se doravante no movimento global da concorrência, da perequação da taxa de lucro, da especialização funcional dos capitais, da distribuição da renda.

[23] "Todos juntos, como oficina, eles são a máquina de produção viva desses produtos, do mesmo modo que, se se considera o processo de produção em seu conjunto, eles trocam seu trabalho por capital e reproduzem o dinheiro do capitalismo como capital, isto é, como um valor que se assume como valor, um valor que cresce." "Se se considera o trabalhador coletivo que forma a oficina, sua atividade combinada exprime-se materialmente e diretamente num produto global, isto é, uma massa total de mercadorias" (*Théories sur la plus-value*, op. cit., p. 481, e *Un chapitre inédit du "Capital"*, Paris, UGE, p. 226).

Somente então as classes podem aparecer como outra coisa além de uma soma de indivíduos que preenchem uma função social análoga: "De tudo que acabamos de dizer [a propósito da igualização do lucro pela concorrência] resulta que cada capitalista individual, assim como o conjunto dos capitalistas em cada esfera de produção particular, participa na *exploração de toda a classe operária pelo conjunto do capital* e no grau dessa exploração, não simplesmente por simpatia geral de classe, mas por interesse econômico direto, porque *a taxa média de lucro depende do grau de exploração do trabalho total pelo capital total [...]*. Isso demonstra com uma exatidão matemática por que os capitalistas, ainda que se comportem entre si como falsos irmãos na concorrência que se fazem, constituem não obstante uma verdadeira franco-maçonaria em relação ao conjunto da classe operária."[24] Portanto, as relações de classes não podem reduzir-se ao confronto entre patrão e operário na empresa. Social, a exploração pressupõe sempre o metabolismo da concorrência, a formação de uma taxa média de lucro, a determinação do tempo de trabalho socialmente necessário.

Inacabado, o famoso capítulo LII abre-se sobre uma constatação: "Os proprietários de mera força de trabalho, os proprietários de capital e os proprietários fundiários têm como fontes de receita respectivamente o salário, o lucro e a renda fundiária; assim também, os assalariados, os capitalistas e os proprietários de terras constituem as três grandes classes da sociedade moderna baseada no modo capitalista de produção." As três "grandes classes" (e não as únicas) parecem portanto determinadas de uma vez por todas pela renda.

Na condição de país capitalista típico, a Inglaterra ilustra bem a tendência à polarização crescente entre classes fundamentais anunciada no *Manifesto comunista*. O modo capitalista de produção tende realmente a "separar cada vez mais do trabalho os meios de produção e a concentrar em constelações cada vez maiores esses meios de produção dispersos, convertendo assim o trabalho em trabalho assalariado e os meios de produção em capital". Entretanto, "mesmo nesse país" exemplar, "a divisão em classes não aparece sob uma forma pura": "Ali também as classes intermediárias e transitórias encobrem as demarcações precisas (muito menos, contudo, no campo que nas cidades)." Em outras palavras, a formação social real nunca se reduz ao esqueleto desnudo do modo de produção. A polarização atua sem entretanto reabsorver o espectro das posições, *status*, classes intermediárias, que complicam a frente de classe. Marx constata que, longe de dissipar esse nevoeiro por uma espécie de pureza urbana das relações capitalistas, a cidade ainda o reforça em relação ao campo. Estamos distantes de uma concepção simplificadora das classes. Para elucidar o problema, é preciso dar as costas aos dados imediatos da sociologia e retornar à teoria.

[24] Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Éditions sociales, livro III, op. cit., t. I, pp. 211-212.

"A questão que se propõe logo de saída é a seguinte: Que constitui uma classe? A resposta decorre automaticamente da resposta a esta outra questão: Que faz dos assalariados, dos capitalistas e dos proprietários de terras membros das três grandes classes da sociedade?" Para dizer de outra maneira, a renda determina a classe, e reciprocamente: os proprietários de capital, de terras e de força de trabalho constituem as três grandes classes...

A armadilha fecha-se numa perfeita tautologia.

Mas que *é* uma classe?

"*À primeira vista*, é a identidade das rendas e das fontes de renda." O salário, o lucro e a renda seriam portanto o denominador comum de um vasto grupo social que forma uma classe.

Mas "*somente à primeira vista*"...

Marx não se satisfaz com essa primeira vista. A objeção corrige logo a constatação: "*Porém...*" Porém, portanto, "desse ponto de vista", do ponto de vista do critério classificatório da renda, deslizaríamos no esmigalhamento de uma sociologia descritiva: "Os médicos e os funcionários públicos, por exemplo, constituiriam também duas classes distintas, pois pertencem a dois grupos sociais distintos cujos membros tiram sua renda da mesma fonte."

Não se acabaria mais. As classes se dissolveriam nos estatutos e nas categorias socioprofissionais: "Essa distinção aplicar-se-ia do mesmo modo à *infinita variedade de interesses e de ofícios* que a divisão do trabalho social provoca no interior da classe operária, da classe capitalista e dos proprietários de terras, estes últimos, por exemplo, estando divididos em proprietários de vinhedos, de áreas de lavoura, de florestas, de minas, de pesqueiros etc."

Aqui, observa laconicamente Engels, "interrompe-se o manuscrito de Marx".

Sobre um formidável suspense teórico.

De Karl Renner a Ralf Dahrendorf, as tentativas para retomar o fio do manuscrito interrompido e reconstituir o capítulo inacabado já perderam a conta. Para Dahrendorf, a teoria das classes em Marx não teria como ser uma "teoria da estratificação social, mas um instrumento de explicação das mudanças sociais globais". A questão não é saber com o que se parece uma sociedade dada em um momento dado, mas como muda a estrutura social. Sua leitura é todavia hipotecada pela idéia segundo a qual "a teoria das classes representa o elo problemático entre a análise sociológica e a especulação filosófica na obra de Marx". Quando ele se propõe "ordenar sistematicamente uma série de citações e articulá-las num texto coerente", longe de seguir a lógica do capítulo inacabado, Dahrendorf sai assim do campo do *Capital* para aventurar-se numa teoria dos interesses e da ideologia, da luta e da consciência de classes, que remete a um outro nível de análise. Ele colhe fragmentos na *Ideologia alemã* ("os indivíduos não formam uma classe senão na medida em que se comprometem num combate comum contra uma outra classe") ou na *Miséria da filosofia* ("assim essa massa já é uma classe por oposição ao capital, mas não ainda uma classe para si [...]; a luta entre duas classes uma luta política [...]; todo movimento no qual a classe operária como tal se opõe à classe dominante e procura destruir seu poder por uma pressão do exterior é um movimento político [...]; a tentativa por exemplo de arrancar uma limitação do tempo de trabalho numa única usina e a capitalistas individuais, através de greves, é um

movimento puramente econômico; mas o movimento que visa a impor uma legislação que estabelece a jornada de oito horas é um movimento político"). Absorvido por esse trabalho de montagem, ele esquece que essas abordagens estão ligadas à concepção antropológica da alienação no jovem Marx e que elas são necessariamente modificadas pela teoria da mais-valia, do lucro, da acumulação do capital.

Diante da página em branco do capítulo inacabado, seria mais coerente imaginar Marx prestes a subverter mais uma vez a problemática. O caminho do concreto ao concreto nunca é o mais curto. Vai dar não raro num beco sem saída. A determinação das classes unicamente pela renda conduz ao seu esboroamento infinito e ao seu desaparecimento como conceitos operacionais. De acordo com a recomendação do Prefácio de 1857, seria tempo de reapreender em sua unidade o conjunto das determinações recuperadas sobre esse longo percurso do *Capital*: a relação de exploração que dá conta da mais-valia, a relação salarial que faz por sua vez do trabalhador um comprador e um vendedor de mercadoria, o trabalho direta e indiretamente produtivo, a divisão social do trabalho, a natureza e o montante da renda. Essa hipótese parece mais conforme à concepção de Marx, que não levanta quadros socioprofissionais, não alinha estatísticas, não se interroga sobre os casos limites do contramestre, do urso e do porião.

Enquanto a sociologia positiva pretende "tratar os fatos sociais como coisas", Marx os trata sempre como relações. Não define de uma vez por todas seu objeto por critérios ou atributos. Antes segue a lógica de suas múltiplas determinações. Não "define" *uma* classe. Antes apreende relações de conflitos entre classes. Não fotografa um fato social rotulado como classe. Antes visa à relação de classe em sua dinâmica conflitual. *Uma* classe isolada não é um objeto teórico, mas um não-senso.

O capítulo inacabado pode portanto ser lido como um passo suplementar na determinação do concreto. Determinadas ao nível do processo de produção global, as classes poderiam ainda receber novas determinações que implicam a análise da família, da educação e do Estado, e, para além ainda, a luta política propriamente dita. Seria

preciso recortar então o caminho inacabado do *Capital* a partir do caminho inverso, que iria da luta de classes como luta política ao modo de produção. O livro abandonado sobre o Estado constituiria assim o ponto de fuga de uma teoria das classes que não se pode achar, cuja morte, que suspende definitivamente a pena, não teria como ser o único impedimento.

CLASSES SOCIAIS E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

O conjunto das determinações — não apenas econômicas mas também políticas — reúne-se para além da "aparência superficial que dissimula a luta de classes".[25] O confronto dos partidos políticos manifesta sua realidade ao mesmo tempo que a dissimula. Ele a revela sob uma forma mistificada. Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições de existência social ergue-se com efeito "toda uma superestrutura de impressões, de ilusões, de modos de pensar e de concepções filosóficas particulares [...]. A classe inteira cria-os e forma-os sobre a base dessas condições materiais e das relações sociais correspondentes". É portanto preciso distinguir "ainda mais, nas lutas históricas, a fraseologia e as pretensões dos partidos de sua constituição e seus verdadeiros interesses, entre o que eles imaginam ser e o que são na realidade".

A teoria revolucionária tem algum parentesco com a psicanálise. A representação política não é a mera manifestação de uma natureza social. A luta política das classes não é o reflexo superficial de uma essência. Articulada como uma linguagem, ela opera por deslocamentos e condensações das contradições sociais. Tem seus sonhos, seus pesadelos e seus lapsos. No campo específico do político, as relações de classes adquirem um grau de complexidade irredutível ao antagonismo bipolar que entretanto as determina.

[25] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 47.

1) As relações de produção articulam-se aí com o Estado. "O interesse material da burguesia francesa está precisamente ligado de maneira muito íntima à manutenção dessa máquina governamental vasta e complicada"; esse laço é precisamente aquele pelo qual se diferenciam as frações de classe, elaboram-se as representações políticas e tramam-se as alianças. Ele é também o lugar onde interferem as relações de classe e o corpo burocrático do Estado, perpetuando a estrutura hierárquica das sociedades pré-capitalistas. Assim, "a burocracia não é mais que a forma inferior e brutal de uma centralização que ainda se acha afetada pelo seu contrário, o feudalismo". E não desagrada ao segundo Bonaparte ver-se "obrigado a criar, ao lado das verdadeiras classes da sociedade, uma casta artificial, pela qual a manutenção do seu regime torna-se uma questão de garfo e faca".[26]

2) A partir das classes fundamentais, determinadas pelo antagonismo das relações de produção, essas articulações cruzadas multiplicam as diferenciações. Das *Lutas de classes na França* à *Guerra civil na França*, Marx segue atentamente a dialética entre relações sociais e representação política: "O democrata, visto que ele representa a pequena burguesia, e por conseguinte uma classe intermediária no seio da qual se enfraquecem os interesses das duas classes opostas, imagina estar acima dos antagonismos de classe. Os democratas reconhecem que têm diante de si uma classe privilegiada, mas eles, com todo o resto da nação, constituem o povo."[27] Se as classes médias sofrem a polarização das classes fundamentais, nem por isso deixam de representar um papel próprio. Na Comuna de Paris, "pela primeira vez na história, a burguesia pequena e média aderiu abertamente à revolução operária e proclamou que ela era o único instrumento de sua própria salvação e a da França [...]. As principais medidas da Comuna foram tomadas em favor da classe média".[28] A *Sociedade de 10 de dezembro* é compreendida como a emanação do subproletariado, "essa

[26] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire...*, op. cit., pp. 63, 133-134.

[27] Ibid., p. 54.

[28] Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 220.

escuma de todas as classes da sociedade": "sob pretexto de fundar uma sociedade de beneficência, organizara-se o subproletariado parisiense em seções secretas [...] ao lado de engrenagens arruinadas, de meios de existência duvidosos, e de origem igualmente duvidosa, de aventureiros e de resíduos corrompidos da burguesia, ali se encontravam vagabundos, ex-soldados, ex-presidiários, ex-condenados às galés, gatunos, charlatães, *lazzaroni*, batedores de carteira, ilusionistas, jogadores, rufiões, donos de bordéis, moços de fretes, rabiscadores, jogadores de baralho, boateiros, amoladores ambulantes, estanhadores, mendigos, enfim, toda essa massa confusa, decomposta, flutuante, que os franceses chamam de boemia."[29]

3) Se o proletariado é a classe potencialmente emancipadora, essa virtualidade não se realiza automaticamente. *O Capital* põe em evidência os obstáculos ao desenvolvimento da consciência de classe inerentes à própria reificação das relações sociais. A esses obstáculos próprios à relação de produção acrescentam-se os efeitos específicos das vitórias e dos fracassos políticos: "Os operários renunciavam à honra de ser uma classe conquistadora, abandonavam-se à sua sorte, provando que a derrota de junho de 1848 tinha-os tornado, por anos ainda, impróprios para a luta." A não-linearidade da luta de classes exprime em última instância sua especificidade estrutural sob o reino do capital: "As revoluções burguesas, como as do século XVIII, precipitam-se rapidamente de sucesso em sucesso, seus efeitos dramáticos se superam, os homens e as coisas parecem ofuscados pelos fortes brilhos, o entusiasmo extático é o estado permanente da sociedade, mas elas são de curta duração. Rapidamente atingem seu ponto culminante, e um longo mal-estar apodera-se da sociedade antes que ela tenha aprendido a apropriar-se de uma maneira calma e equilibrada dos resultados de seu período tempestuoso. As revoluções proletárias, ao contrário, como as do século XIX, criticam-se a si mesmas constantemente, interrompem a cada instante seu próprio curso, voltam àquilo que já parece ter sido realizado para recomeçá-lo novamente, zom-

[29] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire...*, op. cit., p. 76.

bam impiedosamente das hesitações, das fraquezas e das misérias de suas primeiras tentativas, parecem não abater o adversário senão para permitir-lhe retirar novas forças da terra e erguer-se mais uma vez formidável diante delas, recuam constantemente de novo diante da imensidade infinita de suas próprias metas, até que esteja enfim criada a situação que torna impossível qualquer retorno."[30]

4) Enfim, a relação entre a estrutura social e a luta política é mediada pelas relações de dependência e de dominação entre nações em escala internacional. Assim, "os ingleses têm toda a matéria necessária para a revolução social. O que lhes falta é o espírito generalizador e a paixão revolucionária". Há para isso razões que não têm nada a ver com o temperamento ou o clima. "A Inglaterra não deve ser tratada simplesmente como um país junto dos outros países. Ela deve ser tratada como a metrópole do capital [...]. A burguesia inglesa não tem somente explorado a miséria irlandesa para rebaixar, pela emigração forçada dos pobres irlandeses, a classe operária na Inglaterra; além disso, ela dividiu o proletariado em dois campos hostis." É nesse sentido que "o povo que subjuga um outro povo forja para si suas próprias cadeias": "O proletariado inglês está emburguesado ao ponto que a mais burguesa de todas as nações quer finalmente chegar a possuir uma aristocracia fundiária burguesa e um proletariado burguês ao lado da burguesia."[31]

A estrutura social de classe não determina portanto mecanicamente a representação e o conflito políticos. Se um Estado ou um partido têm um caráter de classe, sua autonomia política relativa abre uma ampla gama de variações à expressão dessa "natureza". A especificidade irredutível do político faz da caracterização social do Estado, dos partidos, *a fortiori* das teorias, um exercício eminentemente perigoso.

A partir de alguns fragmentos da *Miséria da filosofia* e do *Dezoito Brumário*, essa não-correspondência entre estrutura social e repre-

[30] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire...*, op. cit., p. 19.

[31] Karl Marx, *Communication du Conseil général de l'Association internationale des travailleurs*, 1° de janeiro de 1870. Carta a Engels, 8 de setembro de 1858.

sentação política não raro foi tratada em termos de defasagem entre classe-para-si e classe-em-si: "*Na medida em que* milhões de famílias camponesas vivem em condições econômicas que as separam umas das outras e opõem seu gênero de vida, seus interesses e sua cultura às das outras classes da sociedade, elas constituem uma classe. *Mas não constituem uma classe na medida em que* só existe entre os camponeses parcelares um laço local e em que a similitude de seus interesses não cria entre eles nenhuma comunidade, nenhuma ligação nacional, nenhuma organização política. Esse o motivo por que eles são incapazes de defender seus interesses de classe em seu próprio nome."[32] De um lado, os camponeses parcelares constituem uma classe "na medida em que...". De outro, eles não a constituem "na medida em que...". Parecem portanto constituir uma classe *objetivamente* (sociologicamente), mas não *subjetivamente* (politicamente).

Objeto e sujeito, ser e essência acham-se unidos no devir da classe. Na *dinâmica* das relações de classe, a subjetividade da consciência não pode emancipar-se arbitrariamente da estrutura, tanto quanto a objetividade do ser não pode destacar-se passivamente da consciência. Essa problemática opõe-se a toda concepção mecânica da passagem necessária do em-si ao para-si, do inconsciente ao consciente, do social pré-consciente ao político consciente, entre os quais o tempo faria o papel de mediador neutro. Consciência e inconsciência de classe enlaçam-se num abraço perverso e não cessam de enganar-se mutuamente.

Pouco freqüentes em Marx, as noções de classe-em-si e de classe-para-si pertencem à representação filosófica do proletariado característica das obras de juventude, ilustrada pela famosa carta a Ruge de setembro de 1843, onde Marx evoca "a consciência de si mesmo" que o proletariado "deverá adquirir, quer queira ou não". Formulações análogas ocorrem na *Miséria da filosofia*: elas inscrevem-se então na problemática do autodesenvolvimento da subjetividade histórica e traem a influência vivaz da fenomenologia hegeliana como ciência da consciência e da tomada de consciência, e a nostalgia daquilo que o

[32] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire...*, op. cit., p. 126.

último Lukács reivindica como uma "ontologia do ser social".[33] Em certos textos de juventude, o proletariado aparece com efeito ainda ontologicamente coagido a "auto-suprimir-se como proletariado". Seu destino seria de alguma maneira determinado por seu ser. Trata-se "daquilo que o proletariado é e daquilo que, de acordo com esse ser, ele será obrigado a fazer historicamente".

Esse destino figura ainda em bom lugar na carta a Weydemeyer, de 5 de março de 1852, onde Marx resume sua própria contribuição: "O que fiz de novo foi demonstrar: 1) que a existência das classes está ligada unicamente a fases particulares, históricas do desenvolvimento da produção; 2) que a luta de classes *conduz necessariamente* à ditadura do proletariado; 3) que essa mesma ditadura do proletariado não constitui mais que *a transição* para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes."

As interpretações hegelianas de Marx saciaram-se de bom grado nessas fontes. "O proletariado moderno", escreve Labriola em seus textos sobre o *Manifesto comunista*, "é, cresce e se desenvolve na história contemporânea como o sujeito concreto, como a força positiva cuja ação, inevitavelmente revolucionária, *deverá desembocar necessariamente no comunismo*." Em *História e consciência de classe*, Lukács desenvolve mais sutilmente essa dialética do em-si e do para-si, mediada pela totalidade: "Do ponto de vista do proletariado, conhecimento de si mesmo e conhecimento da totalidade coincidem, ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento." Resulta daí uma espécie de ultrabolchevismo teórico quanto à questão da organização e do par-

[33] André Tosel afirma que essa ontologia "herda da filosofia da história sem compartilhar suas certezas, sem garantir suas afirmações, [que] ela se move no elemento de uma teleologia objetiva acabada e dramaticamente aberta" (em *Idéologie, symbolique, ontologie*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 100). Ele tem razão em sublinhar que uma tal ontologia reataria com a filosofia da história abandonada a partir da *Sagrada Família*, ainda que seja uma filosofia enfraquecida em suas "afirmações" e certezas. Na mesma coletânea, Costanzo Preve reivindica-o explicitamente: "Como ontologia do ser social, a filosofia do materialismo histórico é composta por uma ética, uma estética, uma filosofia da natureza e uma filosofia da história."

tido. Erigido em cumprimento do "para-si", este último torna-se "a forma da consciência de classe proletária", investido do "elevado papel de ser o portador da consciência de classe do proletariado, a consciência de sua missão histórica". Mais "leninista" que Lenin, Lukács recai então paradoxalmente na confusão do partido e da classe, que o autor de *Que fazer?* desejava precisamente evitar. No discurso dominante da II Internacional, essa confusão tende a identificar o partido com o movimento histórico multiforme da classe. Em Lukács, ela tende a absorver a classe no partido: "Ora, o portador desse processo de consciência é o proletariado. Sua consciência aparecendo como a conseqüência imanente da dialética histórica, ele próprio aparece como dialética. Em outras palavras, essa consciência não é mais que a expressão da necessidade histórica."

Os *Grundrisse* e *O Capital* apresentam-se ao contrário como um trabalho de luto da ontologia, como uma desontologização radical, depois do que não há mais lugar para qualquer avesso-do-mundo que seja, para nenhum duplo fundo, para nenhum dualismo do autêntico e do inautêntico, da ciência e da ontologia. Não há mais contraste fundador entre o ser e o ente, mais nada atrás do que se mantenha ainda outra coisa que não aparece. O aparecer da mercadoria, do tempo de trabalho social, das classes é indissociavelmente o aparecimento e o disfarce de seu ser: o ser resolve-se no ente, a essência de classe nas relações de classe. Reduzida a um pobre encantamento filosófico, a obscura revelação do em-si em para-si anula-se em sua própria impotência conceitual.

A conclusão do livro I retoma a idéia de uma "missão histórica" do proletariado e de suas condições de possibilidade práticas, residindo no próprio impulso e na concentração da produção capitalista. Ora, no *Capital* acha-se também enunciada a teoria contrária do anel infernal da reificação.

1) No emprego dos meios de produção, a economia "aparece como uma força inerente ao capital, como um método próprio ao modo de produção capitalista que o caracteriza". Essa representação tem tanto

menos de surpreendente quanto ela mesma "corresponde à aparência (*der Schein*) dos fatos, e que na realidade a relação capitalista dissimula sua estrutura interna (*innern Zusammenhang*) na indiferença total, a exteriorização e a alienação (*Ausserlichkeit* e *Entfremdung*) nas quais coloca o operário em vista das condições de realização de seu próprio trabalho". Uma vez que os "meios de produção" são para ele "meios de exploração", o operário tende a considerá-los com indiferença e até mesmo com hostilidade. Ele comporta-se para com o caráter social do trabalho (o trabalho de outrem) como se estivesse diante de "uma potência estrangeira".[34]

2) "Mas não se fica nessa alienação (*Entfremdung*) e nessas relações de indiferença entre o operário portador do trabalho vivo e a utilização econômica, estritamente calculada, de suas condições de trabalho [...]." "O esbanjamento da vida e da saúde do operário", "o envilecimento de suas condições de existência", a mutilação física e psíquica tornam-se um meio de elevação da taxa de lucro.[35] Por conseguinte, "o capital aparece cada vez mais como um poder social cujo agente é o capitalista. Parece não haver mais relação possível entre ele e aquilo que pode criar o trabalho de um indivíduo isolado. O capital aparece como um poder social alienado (*als entfremdete gesellschaftliche Macht*), tornado autônomo (*verselbständigte*), uma coisa (*eine Sache*) que se opõe à sociedade e que a afronta também como poder do capitalista resultante dessa

[34] É o resgate do caráter geral, indiferenciado e abstrato do próprio trabalho: "O valor repousa sobre o fato de que os homens remetem-se mutuamente aos seus diferentes trabalhos como a trabalhos iguais, universais [...]. Isso constitui uma abstração" (*Manuscritos de 1861-1863*, op. cit., p. 241).

[35] As pesquisas operárias e os numerosos testemunhos de "estabelecidos" ilustram-no abundantemente. O *Journal d'usine*, de Simone Weil, descreve de maneira quase clínica essa tentação cotidiana "de renunciar a pensar", essa "situação que faz com que o pensamento se encolha" e que "a revolta torna-se impossível a não ser por clarões": "Uma opressão evidentemente inexorável e invariável não engendra como reação imediata a revolta, mas a submissão. Em Alsthom, quase que só me revoltava aos domingos. [...] Fora desses momentos excepcionais que não se pode, creio, conduzir, evitar nem mesmo prever, a pressão da necessidade é sempre amplamente poderosa para manter a ordem."

coisa: a contradição é portanto cada vez mais gritante entre o poder social do capital e o poder privado dos capitalistas industriais".

3) Com a exteriorização (*Veräusserlichung*) do capital na forma do capital portador de lucro, a relação capitalista atinge sua forma mais exterior, mais fetichizada (*erreicht seine äusserlischste und fetischertigste Form*), a "forma alienada da relação do capitalista". Nele se realiza a "forma fetiche mais pura do capital" (*seine reine Fetischform*): as "determinações" do capital são "apagadas" e seus "elementos reais" tornam-se "invisíveis". O capital vivo apresenta-se agora como puro objeto, o dinheiro é engrossado, "o lucro empurra-o, esteja ele acordado ou dormindo"![36] No capital portador de lucro encontra-se assim acabada "a idéia do fetiche capitalista (*Kapitalfetisch*), a concepção que atribui ao produto acumulado do trabalho e, além disso, fixado como dinheiro, a força de produzir mais-valia graças a uma qualidade secreta inata, de maneira puramente automática, e seguindo uma progressão geométrica. [...] O produto do trabalho passado, o próprio trabalho passado, é aqui engrossado por uma parcela do trabalho excedente passado ou futuro. [...] No capital produtivo de lucro, o caráter auto-reprodutor do capital, o valor que assegura sua própria valoração, a produção de mais-valia, apresentam-se em estado puro como qualidades ocultas".

4) "Os produtos materializados e as condições de atividade da força de trabalho vivo em face dessa força de trabalho [...], por causa dessa oposição, são personificados no Capital." Daí resulta "uma certa forma social imediatamente muito mística": forma dos meios de trabalho como forma alienada, "tornada autônoma em face dele" (o que não é propriamente a mesma coisa que a perda de uma essência antropológica). Na pessoa do capitalista, em "os produtos adquirem um poder autônomo diante de seu produtor". Do mesmo modo, o proprietário financeiro "personifica a terra". Disso resulta também a "mistificação" que transforma as relações sociais em "propriedade das próprias coisas" (mercadoria) e "transforma em coisa a própria relação de produção" (dinheiro). De onde a aparição de um "universo mágico e subvertido".

[36] "É portanto no capital portador de lucro que esse fetiche autômato (*dieser automatische Fetisch*) é claramente retirado: valor que se valora a si mesmo; dinheiro dando origem a dinheiro; sob essa forma ele já não carrega marcas de sua origem. A relação social está terminada sob a forma da relação de um objeto (o dinheiro) consigo mesmo."

Relação social autônoma, o valor impõe-se aos indivíduos como uma lei natural. Seus próprios elementos "esclerosam-se em formas autônomas". A divisão do lucro em lucro de empresa e interesse acaba por dar à forma da mais-valia uma existência autônoma, "esclerosa essa forma em relação à sua substância, sua essência". Uma parte do lucro destaca-se com efeito completamente da produção: "Se primitivamente o capital fazia figura, à tona da circulação, de fetiche capitalista [...] ele reaparece aqui sob forma de capital portador de lucro, sua forma mais alienada. [...]"

A descoberta do tempo de trabalho abstrato conduz inelutavelmente à do fetichismo da mercadoria. De onde: o "mundo encantado, invertido, ao avesso...", "a autonomização e a esclerose dos elementos sociais...", "a personificação das coisas e a reificação (*Verdinglichung* e *Versachlichung*)... em suma, uma verdadeira "religião da vida cotidiana".

Nessas condições, através de que prodígio o proletariado poderá livrar-se dos sortilégios deste mundo encantado? Sem subestimar suas aporias, é ainda de Marx que é preciso partir para resolver e superar a contradição. A mistificação do universo mercantil apresenta as relações sociais como coisas. Ele as concebe como relações de conflito. Em lugar de fotografá-las em repouso, ele penetra o seu movimento íntimo. Em lugar de procurar um critério de classificação dos indivíduos, ele retira as linhas de polarização das grandes massas, cujos contornos e fronteiras permanecem flutuantes. Em lugar de sair em busca de um princípio de classificação, ele percorre um caminho infinito de determinações que visam à totalidade sem atingi-la. Em lugar de separar o sujeito do objeto, ele parte de seus enlaçamentos e de suas subversões amorosas. As classes não existem como realidades separáveis, mas somente na dialética de sua luta. Elas não desapare-

cem quando as formas mais vivas ou as mais conscientes da luta se atenuam. Heterogênea e desigual, a consciência é inerente ao conflito que começa com a venda da força de trabalho e a resistência à exploração. E que não cessa mais.

5. Lutar não é jogar (Marx em face das teorias dos jogos e da justiça)

A ofensiva liberal, a desintegração dos regimes burocráticos, o obscurecimento da luta de classes favorecem curiosas alianças entre a luta de classes, as categorias mercantis e as teorias do contrato. A despeito de importantes diferenças, todos os representantes do "marxismo analítico", com exceção de Eric O. Wright, reivindicam para si o "individualismo metodológico".[1] Para Elster, "todos os fenômenos sociais são em princípio explicáveis de maneiras *que implicam unicamente os indivíduos* com suas qualidades, objetivos, crenças e ações". O conflito social nasce da "exploração enquanto interação". O "coletivismo metodológico" de Marx significaria ao contrário a dissolução do indivíduo, de seus desejos, de seus interesses, de suas preferências, na abstração indiferenciada da classe ou da história.

A partir da *Ideologia alemã*, Marx condena entretanto categoricamente as hipóstases da história, da sociedade ou da classe. Elster reconhece aliás a coexistência nos *Grundrisse* de uma abordagem coletivista (dissolução dos comportamentos individuais no grande sujeito social) e de uma abordagem individualista atenta aos "micromotivos" e aos "microcomportamentos". "A suprema astúcia", escreve ele, "é que o próprio lucro privado é já um lucro determinado

[1] Ver especialmente: Gerry Cohen, *Karl Marx's Theory of History: a Defence*, Oxford, 1978; Jon Elster, *Making Sense of Marx*, 1985 (tradução francesa: *Karl Marx, essai d'interprétation analytique*, Paris, PUF, 1989); John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, 1983; e *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, 1986. Ver também Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris, Seuil, 1992, e *Actuel Marx*, nº 7, *Le Marxisme analytique anglo-saxon*, Paris, PUF, 1990.

e que não se pode alcançar senão no quadro das condições colocadas pela sociedade e com os meios que ela proporciona; e que, portanto, ele está ligado à reprodução dessas condições e meios. É o lucro dos indivíduos privados; mas seu conteúdo bem como a forma e os meios de realização são dados por condições sociais independentes de todos."[2] Com efeito. Mas trata-se realmente de uma "astúcia"?

Socialmente determinados, nem por isso os indivíduos desaparecem na classe da qual seriam os representantes clonados. A relação de exploração (o estabelecimento de uma taxa média de lucro) determina o lucro coletivo do capital em face do trabalho. Os capitalistas de carne e osso não estão menos opostos uns aos outros pela dura lei da concorrência. Do mesmo modo, se eles têm interesse em resistir coletivamente à extorsão de valor excedente, os proletários estão incessantemente submetidos à competição e às rivalidades devastadoras sobre o mercado de trabalho. Marx mantém unidas as duas pontas. Dá igualmente as costas tanto à abstração tirânica do coletivo quanto à individualidade egoísta.

A montoeira de citações a que se entrega Elster destrói o movimento íntimo do pensamento e mascara o que se acha decisivamente em jogo no plano do *Capital*: "Ele [Marx] acreditava ser possível deduzir as categorias econômicas umas das outras de uma maneira que lembra o que Hegel havia feito com a ontologia. Contudo, diferentemente das categorias hegelianas, as categorias econômicas sucedem-se também uma à outra na cronologia por sua ordem de aparição histórica. Por conseguinte, ele se viu obrigado a perguntar-se como a seqüência lógica está ligada à sucessão histórica, sem entretanto estar em condição de trazer uma resposta coerente. Se tentamos uma síntese dos *Grundrisse* e dos primeiros capítulos do *Capital*, a seqüência lógica ou dialética comporta as seguintes etapas: produto-mercadoria-valor de troca-dinheiro-capital-trabalho... Encontramos *grosso modo* a mesma seqüência."

Grosso modo! Trata-se da questão crucial do começo e do plano do *Capital*, a que Marx se dedicou durante todo um decênio, de remanejamento em remanejamento, antes de optar pela mercadoria (e não pelos

[2] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit.

produtos em geral). Elster procura "nas motivações dos agentes econômicos individuais" uma explicação da poupança e do investimento que não se teria como deduzir de uma "análise conceitual do dinheiro". É passar ao largo daquilo que realmente importa. O capitalismo é produção generalizada de mercadoria. O capital cristaliza-se inicialmente na esfera da circulação, no ponto de contato entre duas sociedades. O modo de produção capitalista impõe-se, propriamente falando, quando o capital apodera-se da produção e quando o capital produtivo subordina a si o capital comercial e o capital financeiro. A mercadoria resume então a relação social global. O resto decorre daí. Valor que se valoriza, o capital não é menos concreto que os *agentes econômicos individuais* e suas *motivações*. Nem autônomos nem soberanos, esses sujeitos do cálculo racional pressupõem uma idéia da razão, um uso da linguagem, uma definição dos interesses que não têm nada de evidente. Que é com efeito o interesse individual bem compreendido, sua busca racional, a vontade soberana lançada em seu encalço? As noções de interesse, razão e vontade acham-se pesadamente carregadas de preconceitos filosóficos.

Enquanto as "motivações" dos agentes assinalam uma psicologia econômica clássica, Marx considera o capital como relação social. Desse ponto de vista, poupança e investimento revelam primeiramente flutuações intencionais da taxa de exploração, da renovação do capital fixo, dos ritmos de rotação. Por pouco que se recuse o jogo de espelho enganador entre coletivismo e individualismo metodológicos, o "marxismo analítico" aparece em seu próprio enunciado como o acasalamento da carpa e do coelho. Tentamos mostrá-lo a propósito da teoria da história. Faremos a mesma coisa a propósito da teoria da justiça e da exploração.

UMA CONCEPÇÃO NÃO JURÍDICA DA JUSTIÇA

O individualismo metodológico desposa de bom grado uma teoria da justiça que define um princípio de alocação eqüitativo suscetível de reger a troca recíproca entre indivíduos em sociedade. As classes sociais

seriam ora puros produtos imaginários do "coletivismo metodológico", afogando em sua abstração a realidade de interesses irredutíveis, ora um artifício útil de classificação baseado no agregado instável das motivações individuais. Tudo se daria na relação calculada do indivíduo com o grupo, e a teoria dos jogos se tornaria mais operatória que a das classes. O marxismo analítico é assim conduzido a revisar profundamente o conceito de classe social trabalhado por Marx.

A partir dos trabalhos de Roemer e de Elster, a questão deu lugar a trocas muito ricas.[3] Norman Geras coloca notadamente a questão de saber se a condenação do capitalismo repousa em Marx sobre um princípio de justiça. Ele começa por enumerar os argumentos contrários a essa hipótese:

— Em boa lógica do contrato (incluindo o de compra e venda da força de trabalho), a força de trabalho "vendida" pertenceria ao capitalista, daí em diante autorizado legalmente a usá-la sem outro limite que o fixado pela lei. A capacidade que esta mercadoria prodigiosa possui de engendrar valor excedente seria simplesmente uma "pechincha" para o comprador e não uma injustiça para com o "vendedor".

— A relação salarial não poderia portanto ser considerada "justa" ou "injusta". A noção de justiça seria com efeito histórica, isto é, relativa a um modo de produção específico. Assim como a escravidão não seria "injusta" do ponto de vista de uma sociedade escravocrata, a exploração não seria "injusta" de acordo com as próprias regras contratuais da produção mercantil generalizada.

— Teoricamente contestável, a noção de justiça distributiva alimentaria a ilusão prática segundo a qual a exploração poderia ser corrigida ou eliminada, reformando-se a distribuição da renda. Ora, seria tão absurdo exigir uma retribuição eqüitativa sobre a base do sistema salarial quanto reclamar a liberdade sobre a base da escravidão.

[3] Em particular nas colunas da *New Left Review*. Ver Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice", *NLR*, março-abril de 1985; Ellen Meiskins Wood, "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?", Joseph MacCarney, "Marx and Justice again", Norman Geras, "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder", *NLR*, setembro de 1992.

— Invocar princípios de justiça implicaria inelutavelmente um formalismo inconcebível sem a perenidade do Estado e de instituições entretanto votadas à ruína. A sociedade comunista se situaria realmente "para além da justiça". O "direito igual" permanece assim um direito burguês pelo próprio fato de inscrever-se no horizonte da justiça. Ao contrário, o princípio das necessidades, que se opõe às equivalências abstratas da ordem mercantil, já não é mais um princípio de justiça distributiva.

Geras opõe a esse corpo de argumentos uma refutação simétrica baseada igualmente na leitura de Marx:

— Este último não consideraria a troca como troca de equivalentes senão do ponto de vista formal da circulação. Do ponto de vista da produção, a relação salarial não poderia ser considerada como troca de equivalentes; daí a noção de "trabalho excedente" fornecido "gratuitamente".

— Esse o motivo por que Marx falaria com tanta freqüência de "roubo" a propósito da relação de exploração. Se a extorsão de valor excedente é legal e legítima para o capitalista, nem por isso deixa de ser um roubo do ponto de vista do explorado, representando no caso a universalidade do direito: do que ele diz do roubo capitalista, "podemos concluir pela presença de critérios de justiça independentes e transcendentes".[4]

— A idéia segundo a qual o direito não poderia existir acima da estrutura econômica poderia então ser compreendida não num sentido relativista, mas num sentido realista, ilustrado pelo interesse apaixonado de Marx pela distribuição do tempo livre e, mais geralmente, da riqueza social.

— Conviria portanto distinguir a justiça como instituição (de acordo com o direito positivo) da justiça em sentido amplo: "Marx tinha uma concepção não jurídica da justiça." A necessidade e o esforço constituem para ele critérios de distribuição mais pertinentes que a propriedade individual e mais realistas que o recurso dilatório

[4] Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice", loc. cit., p. 58.

ao curinga de uma "abundância" tão incerta quanto difícil de definir.

— O capitalismo seria portanto condenável não somente porque provoca a resistência do oprimido, mas também porque é injusto.

Depois de ter apresentado a tese e a antítese, Norman Geras propõe sua própria síntese sob o título *Marx contra Marx*:

a) A relação salarial representa uma troca de equivalentes? Sim e não. *Sim*, enquanto troca de mercadorias. *Não*, enquanto relação de produção. Teríamos aqui "dois pontos de vista" legítimos sobre um mesmo fenômeno. Qual é neste caso o ponto de vista "apropriado"? Para maior confusão dos exegetas, Marx não teria cessado de afirmar ao mesmo tempo a equivalência na troca e a troca desigual. Que a exploração seja intolerável para o oprimido não significa que ela seja injusta aos seus olhos, pois um tal juízo pressupõe uma concepção da justiça inscrita nesse olhar. Marx repete entretanto que a exploração é um roubo! Como o roubo poderia não ser injusto? Temos de admitir que a exploração possa ao mesmo tempo ser injusta e não sê-lo. Ela não o é do ponto de vista do direito burguês que a legitima. Ela o é do ponto de vista do direito do oprimido que se afirma marcando sua oposição. Entre esses dois direitos, entre um direito instituído e um direito nascente, a força se sobressai. Nada garante que esse veredicto seja justo. A escolha entre dois princípios de justiça reduz-se então ao frio cálculo de interesse, sem critério último suscetível de separá-los?

B) Norman Geras propõe uma solução: "Marx pensava realmente que o capitalismo é injusto, mas ele não pensava pensá-lo."[5] Curiosa escapatória. Essa opacidade de Marx a si mesmo resultaria de uma concepção muito estreita da justiça, confundindo justiça e normas jurídicas por um lado e, por outro, justiça e distribuição dos bens de consumo. Marx não poderia contudo evitar a intrusão, quase apesar de si mesmo, de uma concepção mais ampla da justiça de acordo com uma universalidade não imediata mas "tendencial". Os títulos de propriedade privada poderiam então ser considerados injustos em nome

[5] Norman Geras, "The Controversy...", loc. cit., p. 70.

de uma universalidade moral. Geras está consciente do que pode ter de paradoxal uma interpretação como essa: "Alguns acharão provavelmente chocante que eu atribua a Marx o que não deixa de ser uma noção do direito natural; é bem compreensível, se levarmos em conta sua conhecida hostilidade para com o direito natural." Encontram-se portanto, inclusive no *Capital*, fórmulas que caracterizam a terra como uma "condição inalienável da existência". Aproximadas das múltiplas denúncias da propriedade privada como usurpação e a exploração como roubo, tais fórmulas seriam suscetíveis de confortar a hipótese de uma teoria latente do direito natural.

C) A justiça, enfim, é solúvel na abundância? A própria noção de abundância pode revestir significações diferentes, segundo a consideremos como relativa a um mínimo absoluto, a uma concepção flexível e ilimitada das necessidades ou a um sistema de necessidades razoável (e auto-regulado). Geras fica com esta última acepção. Desde então a própria noção de justiça transforma-se sem nem por isso apagar-se com a instituição. Ela passa do domínio da igualdade formal (formalismo jurídico inerente à própria noção do direito) à assunção da desigualdade real que rege o princípio das necessidades. Em vez de tirar todas as conseqüências dessa lógica, em ação especialmente na "Crítica ao Programa de Gotha", Marx, vítima de uma espécie "de impaciência para com a linguagem das normas e dos valores", teria deixado instalar-se a confusão ligada à "abolição" da liberdade ou da justiça anunciada pelo *Manifesto comunista*.

Norman Geras procura assim conciliar o inconciliável. Na medida em que a própria noção de justiça seria estranha à esfera da produção, discutir sobre o caráter injusto da exploração não teria com efeito nenhum sentido. Nada obrigaria a tratar justiça e roubo como categorias logicamente ligadas: o capitalista pode perfeitamente roubar o operário sem nem por isso derrogar sua própria idéia de justiça. A síntese de Geras repousa em última instância sobre o direito à incoerência: se Marx não pensava naquilo que acreditava pensar, já não se pode fazer nada! Entrincheirado, Geras acha possível mostrar que "Marx condena realmen-

te o capitalismo como injusto do ponto de vista das normas trans-históricas, ainda que isso seja incoerente em relação às suas próprias denegações categóricas".[6] A teoria de Marx condenaria assim a sociedade capitalista sobre a base de critérios que não têm nada de relativo. Embora ela pareça desenvolver uma concepção relativista da justiça, seria atravessada de um lado a outro por uma diferente noção de justiça (no sentido amplo) irredutível à instituição jurídica. Enquanto a antinomia formal entre uma concepção relativista e uma concepção trans-histórica da justiça não pode chegar senão a um impasse, haveria na realidade movimento e mediação, desenvolvimento progressivo da justiça. O capitalismo e sua representação específica da justiça seriam condenáveis, como o foram em seu tempo o sistema escravista ou feudal, em nome de um sistema superior. Todo o problema consiste em determinar o que define essa superioridade e quem decide quanto a isso. A teoria da justiça busca aqui a companhia da teoria da história segundo Gerry Cohen. Para ele, a sucessão dos modos de produção não é uma seqüência arbitrária de sistemas sociais incomensuráveis. Ela implica uma medida comum normativa que faz do socialismo não uma simples preferência, mas uma "tendência objetiva" ou uma "necessidade".

Se nenhuma teoria da justiça permite decidir a tal respeito, por que o capital seria portanto tão freqüentemente acusado de roubo? "A descrição da exploração como troca desigual diz de saída que se trata de um roubo", constata Geras. Por que Marx insistiu tanto sobre esse roubo? "Ele não teria necessidade de usar essa palavra, mas o fez." Se a noção de justiça é julgada duvidosa, e até burguesa, por que não a noção de exploração que lhe está ligada? Ao "comprar" a força de trabalho no mercado, o capital não viola nenhum princípio de eqüidade. Ao consumi-la como mercadoria, ele despoja em contrapartida o trabalhador não somente do seu tempo, mas ainda de sua humanidade.

Malgrado as sutilezas de interpretação, a controvérsia parece achar-se num impasse. À força de privilegiar a análise lexicológica em detrimento

[6] Norman Geras, "Bringing Marx to Justice", loc. cit., p. 37.

da lógica do *Capital*, acaba-se por buscar refúgio no confortável argumento da incoerência ou na psicanálise da obra: "Ele [Marx] encontrava-se portanto confuso. Seu conceito explícito de justiça contradizia e era contradito por um conceito de justiça mais vasto mantido implícito em seu pensamento." Para dissipar essa confusão, bastaria admitir o conteúdo ético do marxismo, concebê-lo de cabo a rabo como um protesto, pura e simplesmente como a recusa em aceitar o inaceitável.

Muito barulho por quase nada?

Eram necessários tanto esforço e tanto rodeio para descobrir em Marx uma dupla aceitação da idéia de justiça (uma dupla noção de justiça em sentido amplo e em sentido estrito, ao mesmo tempo trans-histórica e relativa ao modo de produção específico), como há uma dupla aceitação das noções de classes sociais ou de trabalho produtivo? No sentido estrito ou específico, nada surpreende que a justiça formal, baseada na desigualdade e na coação reais, revele-se tão limitada e ilusória quanto a liberdade contratual do assalariado *obrigado*, para sobreviver, a vender sua força de trabalho. Não é mais surpreendente constatar a unidade contraditória da justiça e da injustiça na relação de exploração: a unidade entre a justiça formal da compra da força de trabalho e a injustiça real de sua exploração como mercadoria. Esse jogo duplo está de acordo com a duplicidade generalizada do reino da mercadoria. Ele prolonga e reproduz o desdobramento entre valor de uso e valor de troca, entre trabalho concreto e trabalho abstrato, entre produção e circulação. A lógica interna do *Capital* dissipa a incoerência textual aparente.

Do mesmo modo que o recurso paradoxal (provocador, segundo Geras) à universalidade do direito natural. Desde que se compreenda, como ele o faz ao falar de universalidade "tendencial", que não se trata de uma universalidade abstrata original, mas de um processo de universalização efetivo. Contra uma justiça de classe, parcelar e parcial, afirma-se assim o devir de uma justiça concreta, capaz de superar o formalismo distributivo e de enfrentar as desigualdades e os casos particulares. Pode-se julgar tão ilusória essa passagem ao limite anunciada pela "Crítica ao Programa de Gotha" quanto o recurso à abundância para evocar o horizonte do comunismo. Eles não deixam de

estar no âmago da problemática de Marx e opõem-se à idéia de que só haveria justiça distributiva.

A vivacidade do debate indica entretanto seu alcance bastante atual. Diante do desmoronamento da planificação burocrática, a apologia do "socialismo de mercado" recorre às contribuições da teoria dos jogos e a um princípio de justiça que corrige os excessos da desregulamentação liberal. Depois de ter procurado em vão numa cientificidade proclamada a prova da superioridade histórica do marxismo, tratar-se-ia daqui por diante de reabilitar modestamente sua dimensão ética e humanista. Esse jogo de gangorra, entre um discurso friamente economicista e uma fervorosa profissão de fé moral, perpetua a dissociação duvidosa entre fatos e valores, ciência e ética, teoria e prática.

Ellen Meiskins Wood percebe bem tudo que se acha em jogo no que ela chama de "marxismo da escolha racional" (*rational choice marxism*), segundo o qual as sociedades seriam constituídas de indivíduos dotados de recursos vários, que eles buscariam utilizar o mais racionalmente possível.[7] Depois da derrocada do coletivismo burocrático, essa argumentação permitiria construir uma teoria normativa que alia socialismo de mercado, justiça distributiva e ética individualista. Trata-se em suma de um tentativa de *aggiornamento* à base de teoria da justiça rawlsiana e de agir comunicacional, visando a revigorar uma trilha consensual para um socialismo de rosto humano. Tal empreendimento constitui uma franca revisão. A teoria distributiva da exploração (de

[7] Alan Carling situa nessa corrente do "Rational Choice Marxism" autores como Jon Elster, John Roemer, Adam Przeworsky, assim como Robert Brenner e Gerry Cohen, cuja posição metodológica é sensivelmente diferente. Norman Geras ocuparia uma posição original e guardaria suas distâncias em relação ao núcleo rígido de marxismo da escolha racional, ou seja, a associação da teoria dos jogos e do individualismo metodológico, ou ainda "*a teoria da história segundo Cohen mais a teoria da exploração segundo Roemer*". Para este último, "as questões chave do materialismo histórico requerem uma referência específica à luta de classes, e a compreensão dessas lutas é elucidada pela teoria dos jogos [...]. A análise de classe necessita de microfundações ao nível do indivíduo [...]" (Alan Carling, "Rational Choice Marxism", *NLR*, novembro-dezembro de 1986).

acordo com o individualismo metodológico) opõe-se à teoria do valor excedente. A relação de exploração reduz-se com efeito a uma repartição de vantagens relativas. O "marxismo da escolha racional" é assim levado a considerar as opressões mercantis como já dadas e a tratar as motivações econômicas como assinalando estritamente opções racionais individuais. Na realidade, as "capacidades individuais que motivam a escolha racional devem ser deduzidas dos processos macroeconômicos que devem precisamente ser explicados".[8]

O individualismo metodológico sustenta com efeito a idéia paradoxal de que o fato de pertencer a uma classe seria objeto de uma escolha individual a partir de dotações determinadas. Desenvolvendo essa concepção das classes "escolhidas", Adam Przeworsky opõe a qualquer determinismo sociológico o conceito de classes contingentes. Meiskins Wood replica colocando uma questão de bom senso: pode-se escolher a classe, como se escolhem o partido ou o sindicato? A relação de troca pressupõe sempre uma relação de produção obrigatória que ela revela e mascara ao mesmo tempo. Se se renuncia a esses rudimentos, torna-se no mínimo abusivo falar de "marxismo", ainda que analítico. A pretensão da "escolha racional" em conciliar a lógica da estrutura e o retorno do sujeito (interindividual) deságua na utopia de microssujeitos abstratamente soberanos, reduzidos a encarnar uma estrutura ventríloqua. No que diz respeito à "escolha", não há, nesse estranho conúbio entre o individualismo liberal e um socialismo utópico passavelmente arcaico, nada mais para escolher.

O modelo joga sozinho com as motivações.

JOGO FINITO, JOGO INFINITO

Da noção de exploração e de um minucioso inventário de suas ocorrências, Jon Elster conclui: "Todas essas passagens reunidas mencionam

[8] Ellen Meiskins Wood, "Rational Choice Marxism...", loc. cit., p. 49.

cerca de quinze grupos que aparecem como classes nos diversos modos de produção: burocratas e teocratas no modo asiático de produção; escravos, plebeus e patrícios no sistema da escravidão; senhor, servo, mestre de ofícios e aprendiz no regime feudal; capitalistas industriais, financistas, proprietários de terra, camponeses, pequena burguesia e assalariados sob o capitalismo. Trata-se portanto de construir uma definição compatível com essa enumeração e com as exigências teóricas ligadas à noção de classe. Em particular, é preciso definir as classes de modo que elas possam ser pelo menos atores coletivos em potência. Da mesma maneira, seus interesses de atores coletivos devem, de uma forma ou de outra, decorrer de sua situação econômica. São exigências gerais, mas permitem ao menos eliminar algumas proposições. Os grupos de rendas não são classes, não mais que os reagrupamentos que se definem por critérios étnicos, religiosos ou lingüísticos."[9] Ele considera a relação de propriedade (ou de não-propriedade) dos meios de produção, assim como a distribuição das classes segundo unicamente a relação de exploração critérios muito grosseiros: "Se queremos que a noção de classe tenha um sentido em relação à luta social e à ação coletiva, não devemos defini-las em termos de exploração, já que ninguém sabe exatamente por onde deve passar a linha demarcatória entre exploradores e explorados." Inversamente, "a definição da classe em termos de dominação e de subordinação dá um grande lugar aos comportamentos, enquanto se conserva insuficientemente estrutural".

[9] Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique*, op. cit., p. 435. Elster estima que não é "mais possível hoje, moral ou intelectualmente, ser marxista no sentido tradicional". A sentença é muito abrupta para que não contenha uma armadilha. Se entendermos por marxista "no sentido tradicional" o tipo de postura política e teórica veiculada pelos partidos do "marxismo ortodoxo", social-democratas ou stalinianos, conviremos sem dificuldade que já não é possível ser moral ou intelectualmente marxista dessa maneira. Contestamos porém que essa impossibilidade date somente de *hoje* ou de ontem. O que era há muito tempo impossível tornou-se simplesmente indizível. A renúncia *atual* de Elster ao marxismo tradicional sugere um marxismo de reserva, não tradicional, um marxismo "analítico". Trata-se na realidade de uma liquidação, oblíqua mas não menos sistemática, da teoria de Marx.

Elster propõe por conseguinte uma definição geral das classes em termos de dotações e de comportamentos: "Entre essas dotações figuram os bens tangíveis, os dons intangíveis e traços culturais mais estáveis. Entre os comportamentos, é preciso mencionar o fato de trabalhar ou de não trabalhar, de emprestar ou tomar emprestados capitais, de pôr em locação ou arrendar a terra, de dar ou receber ordens na gestão de uma pessoa moral. Essas enumerações têm a ambição de serem exaustivas: uma classe é um grupo de pessoas que, em razão do que possuem, são obrigadas a se entregarem às mesmas atividades se quiserem fazer o melhor uso de suas dotações. Se acredito que essa definição é perfeitamente satisfatória do ponto de vista extensivo e teórico, *ela deixa um pouco a desejar no plano da metodologia. Admitir funções objetivas variáveis é uma fraqueza, assim como admitir dotações não tangíveis*. Além disso, claro, a noção assim construída pode-se revelar no fim das contas menos útil do que esperava Marx para a explicação dos conflitos sociais."[10]

Essa definição das classes obedece à exigência racional do melhor uso possível das dotações. Elster reconhece que é discutível reduzir a luta de classes a um jogo cujas cartas seriam distribuídas no começo da partida de acordo com "dotações intangíveis". Teria sido prudente observar a analogia: trata-se de um jogo finito ou infinito? Um jogo finito tem um começo e um término precisos. Ele é jogado de acordo com regras contratuais em limites de tempo e de espaço circunscritos. Ele acaba por um movimento decisivo coroado por uma vitória ou um título. O jogo infinito, ao contrário, não tem começo nem fim. Não conhece limites de espaço nem de número. Cada uma de suas partidas "abre-se para um novo horizonte de tempo".[11] Suas regras podem variar durante o jogo. Ele não acaba com a vitória ou a derrota, mas repica sobre o evento, eterno nascimento e perpétuo recomeço, que inaugura um novo campo de possíveis. A diferença é de tamanho.

[10] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 446.

[11] Ver James P. Carse, *Jeux finis, jeux infinis*, Paris, Seuil, 1988.

O jogo finito pode servir de modelo aos discursos sobre o fim da história. Votado a uma conclusão, ele permite racionalizar o passado em função do presente, de "rever acima o caminho seguido até a vitória". Ele celebra assim o triunfo do passado sobre o porvir. A previsão estratégica reduz-se a uma explicação por antecipação que invalida qualquer busca subseqüente. O jogo infinito foge ao contrário ao veredicto do resultado e preserva um porvir aberto. Seu jogador "consente no possível" e continua a jogar na "esperança de ser surpreendido". A cada surpresa o passado revela um novo começo: "Na medida em que o porvir é sempre surpresa, o passado é sempre mudança." Já não se trata de arrastar-se à repetição e ao domínio de uma figura conhecida, mas de estar disponível à invenção que volta a jogar no porvir um passado inacabado. Inclinado para esse horizonte que foge, o jogador do infinito não consome tempo, ele o engendra. Cada momento é "começo de um evento", posto em movimento para um porvir, "ele mesmo carregado de porvir". Enquanto o jogador do finito contenta-se em recapitular um saber segundo o qual as mesmas causas produziriam com certeza os mesmos efeitos, o jogador do infinito entrega-se à narrativa que nos "convida a repensar o que pensávamos saber".[12]

A luta de classes teria mais a ver com o jogo infinito: nada de começo, limites ou fim da partida. Nada de árbitro para apitar o início da peleja, vigiar o cumprimento das regras e coroar o vencedor. A última palavra nunca é pronunciada. O jogo, como o espetáculo, deve continuar. As memórias abastecem-se com a experiência de todos os lances exitosos ou não exitosos das partidas precedentes. Até o esgotamento, nas brumas do horizonte, onde uma improvável irrupção

[12] James P. Carse, *Jeux finis...*, op. cit. Publicado em 1944, o livro fundador de von Neumann e Morgenstern (*Theory of Games and Economic Behaviour*) punha em evidência a relação analógica entre as situações econômicas de concorrência e de negociação, de um lado, e os jogos que combinam acaso e habilidade dos protagonistas, de outro. A maioria dos casos estudados tratava de jogos de soma nula. A admiração pela teoria dos jogos propagou-se desde então em todos os ramos da análise econômica, com um esforço para encarar as situações dinâmicas assim como os efeitos de memória e de repetição entre partes sucessivas.

messiânica estabeleceria novamente o sentido provisório do caminho percorrido.

"Como guardar todos os nossos jogos finitos num jogo infinito?"

Como resistir ao mesmo tempo à indiferença para com o ganho derrisório da partida e à ilusão não menos derrisória de sua vitória? Como lutar não para confirmar o sentido da história, mas para modificar os seus possíveis estendendo sem cessar os limites do jogo? A resposta acha-se provavelmente na política, "arte do possível", não no sentido que lhe dava prosaicamente Bismarck, mas enquanto estratégia de despertar suscetível de interromper o encadeamento catastrófico do tempo mecânico.

Como o jogo infinito, a luta de classes só conhece vitórias (e compromissos) provisórias. Mas a comparação tem os seus limites. A teoria dos jogos tem por princípio que "ninguém pode jogar se é forçado a jogar" e que "quem deve jogar não pode jogar". Elster se dá conta do problema quando se desculpa por ter admitido "funções objetivas variáveis e dotações intangíveis". Individualmente, pode-se sempre procurar mudar de jogo, modificar a ação de dar as cartas, passando de uma classe à outra. Nas sociedades modernas, a mobilidade social permite essas transferências e essas promoções. Em certos limites, o indivíduo pode assim ter a ilusão de escolher sua classe, o descarte e o seu lugar em volta da mesa de jogo. Os êxitos exemplares entretêm o mito dessa liberdade. Coletivamente, seus papéis não são menos solidamente distribuídos e perpetuados pela reprodução social.

A luta não é um jogo. Mas um conflito.

O oprimido aí se encontra condenado a resistir sob pena de ser pura e simplesmente esmagado. A obrigação vital de lutar proíbe qualquer modelo em forma de jogo. Sem começo nem fim, esse conflito é um corpo-a-corpo impiedoso, cujas regras variam com a força.

AQUÉM E ALÉM DA JUSTIÇA

Roemer e Elster mostram-se perfeitamente razoáveis ao estabelecer uma teoria geral da exploração, subordinando a teoria das classes à

teoria da justiça. Na medida em que ambos reivindicam Marx, vêem-se todavia inclinados a situar explicitamente seu empreendimento em relação ao núcleo de sua teoria, isto é, a exploração. Ora, eles o fazem obliquamente, por uma individualização da exploração, de acordo com a teoria da justiça.[13] Para encontrar as premissas desta, Elster volta-se para as numerosas denúncias da exploração como roubo qualificado: "Sustentarei que, apesar de numerosas proposições de Marx em sentido contrário, a teoria da exploração do *Capital* bem como a teoria do comunismo exposta na Crítica ao Programa de Gotha incorporam princípios de justiça."[14] Reconhecemos aí uma das posições assinaladas por Norman Geras. Não basta entretanto constatar que "o termo exploração tem fortes conotações axiológicas com nuances de injustiça e de iniqüidade moral" para concluir que as noções de justiça ou de injustiça social implicam *ipso facto* uma teoria distributiva da justiça. Toda a "Crítica ao Programa de Gotha" opõe-se com efeito à tentação de definir positivamente um "justo salário" ou uma "jornada normal" de trabalho. Na medida em que a exploração é uma relação de classe e não uma injustiça individual, sua negação não reside nem numa justa distribuição nem na abolição pura e simples do trabalho excedente, mas no controle democrático do produto excedente social e de sua destinação.

Elster cita aliás numerosos textos de Marx manifestamente estranhos a qualquer teoria de justiça. Na *Ideologia alemã*, o comunismo não é definido como um estado de justiça a atingir: "Para nós, o comunismo não é um estado de coisas que convenha estabelecer, um ideal a que a realidade deverá conformar-se. Chamamos comunismo ao movimento real que aniquila o estado atual de coisas." O trabalho do negativo não se reduz a desenvolver um princípio de alocação eqüitativo: "A classe operária não tem que realizar ideal, mas apenas liberar os elementos da sociedade nova que traz em seus flancos a

[13] Ver John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987; *Individu et justice sociale*, trabalho coletivo, Paris, Seuil, 1988; Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris, Seuil, 1991.

[14] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 299.

velha sociedade burguesa, que se desmorona." Segundo a mesma lógica, o livro III do *Capital* rejeita vigorosamente como absurda a noção de eqüidade natural: "As transações entre os agentes da produção são eqüitativas desde que resultem naturalmente das relações de produção. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem como atos deliberados das partes, como expressões de sua vontade comum e como contratos que têm a força legal quanto às contratações individuais, não podem como tais determinar o próprio conteúdo. Elas não fazem outra coisa senão exprimi-lo. Esse conteúdo é eqüitativo desde que corresponda adequadamente ao modo de produção. E é injusto desde que contrastem com ele."

Não se poderia ser mais explícito. Não há em Marx definição geral, a-histórica, da justiça. O conceito de justiça é imanente à relação social. Cada modo de produção tem o seu. Não há portanto nenhum sentido em declarar a exploração "injusta" sem outra precisão: do ponto de vista do capital, ela supostamente recompensa o risco, a iniciativa ou a responsabilidade do empreendedor. Ela parece eqüitativa tão longamente quanto participe da famosa "correspondência" entre a esfera jurídica e o modo de produção. Quando contestada, não é em nome da justiça que se ergue contra a injustiça, do direito puro contra o não-direito absoluto. Isso seria muito simples. Na realidade, duas representações do direito enfrentam-se em nome de argumentos jurídicos formalmente antagônicos: "Há antinomia, direito contra direito." Sabemos o que vem depois. Entre dois direitos iguais, a força decide. Tanto isso é verdade que, se o direito não se reduz à força, esta nunca lhe é totalmente estranha. No mínimo, ele a utilizaria para o estabelecimento inicial de sua legitimidade.

Certos críticos de Marx vêem ali uma perigosa lacuna. Em nome do longínquo definhamento do direito, a ausência de teoria positiva da justiça deixaria um vazio propício ao arbitrário burocrático. Nem por isso achamos que se deva interpretar mal a posição de Marx tendo como base algumas páginas esparsas sobre "o roubo qualificado". As fórmulas de *salário*, *preço* e *lucro* não apresentam ambigüidade: "Clamar em favor de uma retribuição igual ou mesmo

eqüitativa baseada no sistema dos salários é o mesmo que reivindicar a liberdade baseada no sistema escravocrata. O que os senhores consideram justo ou eqüitativo está fora da questão. A questão é esta: que é necessário e inevitável *no interior de um determinado sistema de produção?*" Não se trata portanto aqui de uma teoria da justiça, mas de uma outra idéia da justiça, que supõe a derrubada da ordem existente. Depois de ele próprio ter ressaltado essas linhas inequívocas, Elster as afasta com um comentário lapidar: "Nesses trechos Marx não afirma que a exploração capitalista é justa, mas unicamente que parece sê-lo." É decididamente difícil para ele renunciar à sua idéia geral de justiça.

Portanto, Marx não considera a exploração capitalista justa ou injusta. Apenas constata que não se teria como reputá-la injusta do ponto de vista do modo de produção capitalista, de sua lógica e de seus valores ideológicos. A decisão de justiça implica uma tomada de partido. Ora, Elster busca o compromisso. Negando a justiça trans-histórica das transações capitalistas, Marx teria somente negado "seu caráter trans-histórico, não a justiça: tal é [...] a única interpretação não forçada dos trechos citados. Essas passagens não oferecem nenhum argumento em apoio da natureza relativa dos direitos e da justiça". Essa interpretação é precisamente das mais forçadas. A crítica do formalismo jurídico e de uma igualdade baseada numa medida igual para todos é uma constante da problemática marxiana. Allen Wood busca esse socorro contra as teses do "marxismo analítico": "Marx rejeita a idéia de igualdade porque considera que na prática ele serve de pretexto à opressão de classe. [...] Um sistema de direitos iguais poderia desembocar numa distribuição bastante desigual da riqueza. [...] Seria preciso distinguir a atitude de Marx para com a igualdade enquanto direito e sua atitude para com a igualdade enquanto objetivo. [...] A atitude para com o ideal dos direitos iguais é muito crítica. Uma das principais razões por que Marx ataca a noção de igualdade é que ela está estreitamente ligada, na cabeça das pessoas, às noções de direito e de justiça. [...] Ele pensa com efeito que o capital explora e oprime os trabalhadores, mas recusa-se a examinar a exploração e a opressão baseado no direito ou

na justiça."[15] Direito e justiça devem de qualquer modo ser fundados a partir de um elo auto-referencial. Tomar partido é portanto, indissociavelmente, fundar um direito dando-lhe a força e legitimar a força elevada à dignidade do direito. Assim, Marx consideraria que "a igualdade é sempre essencialmente uma noção política" de origem burguesa.

Engels observa no *Anti-Dühring* que a reivindicação de igualdade tem sempre um duplo sentido. Ela representa, por um lado, uma resposta revolucionária instintiva à desigualdade social e, por outro, uma resposta à demanda burguesa de igualdade: "Nos dois casos", diz ele, "o conteúdo real da aspiração proletária à igualdade é a exigência da abolição das classes." Ao ignorar a coerência dessa iniciativa, Elster não hesita em atribuir a Marx (e a Engels) uma teoria geral da justiça: "Creio que a teoria marxiana da exploração e especialmente da assimilação freqüente do lucro ao roubo só tem sentido se lhe emprestarmos uma teoria da justiça distributiva." Esse empréstimo é excessivamente generoso! Um retorno à problemática da transição esboçada na "Crítica ao Programa de Gotha" dará a prova disso. Philippe Van Parijs admite que os dois princípios enunciados ("a cada qual segundo o seu trabalho" e "a cada qual segundo as suas necessidades") tornam difícil a comparação entre Rawls e Marx. O primeiro princípio se situaria "aquém" da justiça distributiva, o segundo "além". *Aquém ou além*: elegante maneira de dizer que Marx nunca se coloca no terreno da justiça distributiva.

Três questões imbricadas ilustram esse ponto decisivo.

1) *O problema da "divisão eqüitativa"* é abordado de frente na "Crítica ao Programa de Gotha". "De fato", escreve Marx, "na base do modo atual de produção", a divisão em vigor não é a única eqüitativa? A própria idéia ressoa como "uma expressão oca" que abala uma maquinaria ideológica em que cada engrenagem oferece um novo enigma: qual é o produto social? A quem pertence ele? Como reparti-

[15] Allen Wood, "Marx and Equality", em John Roemer, *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, 1986.

lo? Marx nunca cai na ilusão da divisão igualitária entre produtores. A reprodução social não é evidentemente redutível ao consumo individual. Em toda sociedade complexa, um produto excedente é necessário. A chave do enigma reside nas arbitragens políticas que permitem estabelecer um fundo de consumo e um fundo de acumulação, em função de prioridades e de necessidades sempre discutíveis. O tema da divisão eqüitativa corre ao contrário o risco de lisonjear demagogicamente um igualitarismo primário: "Se tomamos inicialmente a expressão 'produto do trabalho' no sentido de objeto criado pelo trabalho, o produto do trabalho da comunidade é a totalidade do produto social. Quanto a isso devemos descontar: primeiramente, um fundo destinado à reposição dos meios de produção depreciados; em segundo lugar, uma fração suplementar para aumentar a produção; terceiro, um fundo de reserva ou de seguro contra os acidentes, as perturbações devidas a fenômenos naturais." Esses descontos, observa Marx, *de modo algum podem ser calculados na base da eqüidade.*

Efetuados tais descontos, resta a parte do produto total destinado ao consumo. "Mas, antes de proceder à repartição individual, é preciso ainda redividir: primeiro, as despesas gerais da administração, que são independentes da produção [...]; segundo, o que está destinado a satisfazer as necessidades da comunidade (escola, instalações sanitárias etc.) [...]; terceiro, o fundo necessário ao sustento daqueles que são incapazes de trabalhar etc., em suma, o que diz respeito àquilo que se costuma chamar hoje de assistência pública oficial." A divisão individual não intervém portanto senão no interior e nos limites dessa divisão social: "O produto integral do trabalho já se transformou secretamente em um produto parcial, embora o que seja tirado ao produtor enquanto indivíduo ele volte a encontrar direta ou indiretamente enquanto membro da sociedade." A problemática da repartição é portanto simétrica à da exploração. A reprodução global supera a distribuição individual. As grandes decisões de alocação de recursos revelam antes escolha política.

2) *A questão do "direito igual"* é tratada num trecho não raro citado e comentado da "Crítica ao Programa de Gotha": "O direito igual é portanto aqui, em princípio, sempre o direito burguês, ainda

que o princípio e a prática não estejam mais em conflito; enquanto na troca de mercadorias a troca dos equivalentes não exista senão como média e não para cada caso em particular. A despeito desse progresso, esse direito igual conserva-se cativo de uma limitação burguesa. O direito dos produtores é proporcional ao trabalho que eles fornecem. A igualdade consiste em que o trabalho funcione como medida comum." Entretanto, os indivíduos reais e o trabalho concreto são desiguais. O direito igual caminha portanto ao lado da abstração inerente à produção mercantil generalizada e à abstração do trabalho em particular. Considerando apenas o trabalhador anônimo ou o homem sem qualidades, despojado de seus dons e de seus gostos individuais, ele permanece um "direito desigual para um trabalho desigual". É assim, sublinha Marx, "um direito baseado na desigualdade como qualquer direito". O formalismo jurídico supõe com efeito igual o que não o é. A redução do homem à sua força de trabalho abstrata, ou seja, a uma carcaça do tempo, permite-lhe fazer aquela suposição. Essa igualdade formal pode constituir um progresso (mas não é essa a questão, pois, do mesmo modo, "o direito não pode nunca estar acima do estado econômico da sociedade e do grau de civilização que lhe corresponde"); nem por isso ela permanece menos indissociável da desigualdade real. Um direito concreto, levando em consideração as diferenças efetivas, deveria portanto ser "não igual, mas desigual".

3) Enfim, *a questão dos bônus de trabalho*, já abordada na *Miséria da filosofia* e na *Contribuição à crítica da economia política*, constitui a matéria de um novo desenvolvimento na "Crítica ao Programa de Gotha". Se é verdade que ela se enriquece ao longo das polêmicas, a argumentação não chega a variar muito quanto ao fundo. Elster mal percebe o alcance dessa controvérsia decisiva quanto à teoria da justiça que ele deseja a todo custo creditar a Marx. Três textos esclarecem perfeitamente o debate.

— Na *Miséria da filosofia*, Marx polemiza contra a pretensão de Proudhon a aplicar uma fórmula "igualitária" de repartição "ao transformar todos os homens em *trabalhadores imediatos* que trocam quantidades de trabalho iguais". Essa idéia, diz ele, inspira-se numa antiga

tradição socialista inglesa. Assim, M. Bray, autor de *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, propõe uma troca direta entre produtores à base de bônus de trabalho horário. A conseqüência de uma tal fantasia salta aos olhos. Se Pedro dispõe de doze horas e Paulo só trabalha seis, Pedro não terá mais que consumir o produto do seu próprio trabalho ou gozar depois de esbanjamento o direito à preguiça praticado por Paulo: "Cada qual quererá ser Paulo e haverá concorrência para conquistar o lugar de Paulo, a concorrência de preguiça." Essa hipótese absurda não está sem relação com a realidade da má gestão e da incúria burocráticas. Decretar a abolição pura e simples da lei do valor em lugar de assegurar as condições reais de sua deterioração leva direto à irracionalidade generalizada: "Muito bem! Que nos deu a troca de quantidades iguais de trabalho? Superprodução, depreciação, excesso de trabalho seguido de desemprego, enfim, as relações econômicas tal como as vemos constituídas na sociedade atual, menos a concorrência de trabalho... Portanto, se supomos todos os membros da sociedade trabalhadores imediatos, a troca das quantidades iguais de horas de trabalho não é possível senão sob a condição de que se tenha concordado antecipadamente quanto a um número de horas necessário para empregar na produção material. Mas uma tal convenção nega a troca individual."[16]

Aí se acha o essencial. Produção e distribuição são práticas sociais. A troca direta (não mediada socialmente) de quantidades de trabalho entre os trabalhadores imediatos é uma má robinsonada. A troca supõe uma medida comum. Se não é o mercado que a determina, pode ser uma convenção. Mas neste caso a troca individual não é mais o impulso da repartição, e a justiça distributiva não pode operar senão subordinada à convenção geral. "O que hoje é o resultado do capital e da concorrência dos operários entre si será amanhã, se eliminarmos a relação do trabalho com o capital, o fato de uma convenção baseada na relação da soma das forças produtivas à soma das necessidades existentes. Mas uma tal convenção é a condenação da troca individual, e eis que ainda chegamos ao nosso primeiro resultado." Com efeito, o modo de troca

[16] Karl Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 49.

dos produtos está organicamente ligado ao seu modo de produção. Assim, a troca individual inscreve-se de saída numa relação de produção caracterizada pela exploração: "Nada de troca individual sem o antagonismo das classes." A justiça distributiva não teria como escapar a esse antagonismo primeiro. A ilusão da troca individual assinala tipicamente uma representação ideológica selada pelo fetichismo da mercadoria: "M. Bray faz da ilusão do honesto burguês o ideal que ele gostaria de realizar. Depurando a troca individual, desembaraçando-a de tudo o que ali se encontra de elementos antagonistas, ele acredita achar uma relação igualitária que teria gostado de introduzir na sociedade. M. Bray não vê que essa relação igualitária, esse ideal corretivo que ele teria gostado de aplicar ao mundo não é em si mesmo senão o reflexo do mundo atual, e que é por conseguinte totalmente impossível reconstituir a sociedade numa base que não passa de uma sombra embelezada." Se admitimos que o sistema dos bônus de trabalho é no fim das contas uma variante ingênua da justiça distributiva, Marx oferece ali uma resposta categórica quanto à teoria da justiça: deve-se colocá-la na conta do ideal corretivo e da ilusão ideológica segundo a qual a sombra embelezada do vale de lágrimas faria as vezes do paraíso recuperado.

— Dez anos mais tarde, a *Contribuição à crítica da economia política* toma como alvo as proposições de John Gray.[17] Em troca da mercadoria, o produtor ficaria com um recibo declarando a quantidade de trabalho contida na mercadoria. Assim, ele teria em seu poder cédulas bancárias de uma semana, de uma jornada ou de uma hora de trabalho, que serviriam como bônus para adquirir mercadorias guardadas nos celeiros gerais do banco. Essa solução procede de um raciocínio simplificador. Constatando que o tempo é a medida imanente dos valores, Gray se pergunta por que acrescentar-lhe uma outra medida, monetária, exterior. O que resulta em perguntar-se por que o valor de troca se exprime em preço e em pretender abolir essa metamorfose lógica, cuja mediação é assegurada pela circulação e a concorrência. Em lugar de resolver essa questão complexa, Gray "imagina pura e simplesmente

[17] John Gray, *The Social System. A Treatise on the Principle of Exchange*, 1831.

que as mercadorias poderiam relacionar-se diretamente umas com as outras como produtos do trabalho social". É pretender voltar a uma economia de troca e desembaraçar-se facilmente do mistério e do caráter místico das mercadorias: elas "são diretamente os produtos de trabalhos privados, independentes e isolados que, por sua alienação no processo da troca privada, devem ser reconhecidos como *trabalho social geral*". Baseado na produção mercantil, o trabalho não se torna portanto trabalho social senão "pela alienação universal dos trabalhos individuais". A moeda participa dessa passagem necessária pela alienação universal, sem a qual os trabalhos privados permaneceriam incomensuráveis e indiferentes uns para com os outros. O erro de Gray consiste assim em colocar o tempo de trabalho contido nas mercadorias como "imediatamente social", ou seja, como "tempo de trabalho coletivo ou como tempo de trabalho de indivíduos diretamente associados". Ele acaricia a ilusão de poder organizar uma distribuição não mercantil baseada numa produção mercantil: "Os produtos devem ser fabricados como mercadorias, mas não devem ser trocados como tais. Gray confia a um banco nacional a realização desse piedoso desejo." Ora, "o dogma em virtude do qual a mercadoria é imediatamente moeda, ou o trabalho particular do indivíduo privado que ela contém é imediatamente trabalho social, não se torna verdade por que um banco acredita nisso e a isso ajusta as suas operações".[18]

— Na "Crítica ao Programa de Gotha", enfim, o problema dos bônus de trabalho é abordado sob um outro ângulo, não mais como um justo arranjo no quadro da produção mercantil, mas na sociedade comunista "tal como ela acaba de sair da sociedade capitalista" e carregando ainda todos "os estigmas da antiga sociedade". Marx examina a idéia de que o produtor receba individualmente (uma vez efetuadas as deduções gerais necessárias aos fundos coletivos de reserva, de acumulação, de administração etc.) "o equivalente exato do que ele deu à sociedade". Ele poderia assim trocar um bônus especificado como tempo de trabalho pelos objetos que representam uma quantidade de trabalho social equivalente: "A mesma quantidade de trabalho que ele forneceu à sociedade sob uma forma, ele a recebe dela em paga sob outra forma." A objeção levantada por Marx já não se dirige ao caráter ilusório da medida, já que a socialização da produção torna-a doravante concebível, mas sobre o próprio princípio de eqüidade que ela implica. Essa troca formalmente igual participa com efeito dos "estigmas" do antigo, de que o novo tem a maior dificuldade em livrar-se. "Temos manifestamente aqui o mesmo princípio que aquele que regula a troca das mercadorias desde que haja troca de valores iguais. O fundo e a forma diferem porque, mudando-se as condições, ninguém pode fornecer nada mais que o seu trabalho; e, aliás, nada pode entrar na propriedade do indivíduo senão os objetos de consumo individual. Mas, quanto à divisão desses objetos entre produtores tomados individualmente, o princípio diretor é o mesmo que para a troca de mercadorias equivalentes: uma mesma quantidade de trabalho sob uma forma é trocada contra uma mesma quantidade de trabalho sob outra forma." A crítica do sistema dos bônus de trabalho muda portanto aqui de terreno. No contexto de uma transição ao comunismo, ela aprofunda-se no sentido de uma crítica mais fundamental do "direito igual".

Toda a polêmica sobre os bônus de trabalho pode ser assim resumida: "Se o valor é desdobrado em valor e preço, o mesmo tempo de trabalho apresenta-se a uma só vez como igual e desigual a si mesmo, o que é, baseado nos bônus de trabalho, impossível."[19]

A forma monetária é a própria forma desse desdobramento.

[18] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 339.

[19] Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps...*, op. cit., p. 221.

ADEUS, VALOR, TRABALHO ABSTRATO...

O postulado individualista do marxismo analítico reduz a exploração a uma relação interindividual e assimila a luta de classes à teoria dos jogos. O dilema do prisioneiro ilustra, desse ponto de vista, a contradição

entre interesse coletivo e interesse individual. Certas lendas pretenderiam que Marx tivesse ingenuamente ignorado esse antagonismo em nome da consciência de classe. Mas ele, ao contrário, descreve com precisão o seu mecanismo: "Enquanto tudo vai bem, a concorrência engendra, como o mostrou a igualização da taxa geral de lucro, a fraternidade prática da classe capitalista: ela divide entre si o butim comum proporcionalmente à cota de cada qual. Mas, quando já não se trata de dividir o lucro e sim a perda, cada qual esforça-se por reduzir sua cota a um mínimo e de colocá-la na conta do vizinho. A perda é inevitável para a classe capitalista. Quanto à parte que cada capitalista deve suportar disso, é questão de força e astúcia, e a concorrência transforma-se então numa guerra de irmãos inimigos. A oposição afirma-se entre o interesse de cada capitalista particular e o interesse da classe capitalista, do mesmo modo como anteriormente a identidade desses interesses se tinha manifestado praticamente na concorrência." Um fenômeno simétrico produz-se do lado dos proletários, cujo interesse comum em face da exploração é minado pela concorrência no mercado do trabalho.

Elster conclui daí que "o interesse objetivo" não teria como, em caso algum, constituir uma meta: ele só se exprime se coincidir, ou se o fizerem coincidir, com "os interesses dos indivíduos membros". O interesse objetivo traça portanto um horizonte de possibilidades no qual se inscreve a intencionalidade da escolha.[20] A teoria dos jogos conclui que, em tal caso, se a partida não é jogada senão uma vez a ação coletiva deve fracassar. Ora, a luta de classes estende-se na permanência e na duração. Ela implica uma memorização e uma transmissão de experiências.

Mais uma vez, lutar não é jogar.

O problema do "cavaleiro solitário" serve não raro para ilustrar a idéia de que pode ser individualmente vantajoso subtrair-se a uma ação coletiva e conservar-se a distância de uma querela. Se os indivíduos racionais não cooperam, o problema se subverte: trata-se então de explicar

[20] O que supõe um sujeito individual dotado de uma psicologia que não é mais que a versão modernizada da velha psicologia das faculdades.

por que os membros de uma classe cooperariam quando, bem compreendido, o interesse individual deles incentiva-os a agir sozinhos.

Muitos parâmetros (história, tradição, cultura) do conflito real escapam à modelagem do jogo. Toda greve real mostra assim que o interesse do cavaleiro solitário em bancar o furador de greve (ele beneficia-se do ganho coletivo em caso de vitória ou da simpatia patronal em caso de fracasso) entra em contradição com as represálias mais ou menos abertas que ele sofrerá da parte dos seus camaradas bem além da duração da luta. Do mesmo modo, as simulações informáticas mais sofisticadas têm enorme dificuldade em prever as conseqüências a médio prazo dos efeitos de memória. Ora, no conflito real, a memória individual e coletiva das experiências anteriores é uma dimensão essencial de qualquer comportamento estratégico.

Todo militante sindical tem a experiência dessa contradição. Quem faz greve arrisca o salário e pode sofrer sanções se a greve fracassar. Se ela vencer, os não-grevistas se beneficiarão das vantagens adquiridas sem ter corrido o menor risco. O cavaleiro solitário não-grevista acredita poder jogar nos dois lados e ganhar sempre: se a greve fracassar, ele não perderá nada, se ganhar, ele participará dos ganhos como todos os outros. O cálculo segundo o qual o agente individual seria logicamente tentado a bancar o cavaleiro solitário está entretanto limitado ao horizonte do jogo finito e amnésico.

Elster conclui que uma classe operária "chegada à maturidade deveria ser capaz de esperar", evitando o "cavaleiro solitário" dos amarelos (cálculo egoísta) e dos vermelhos (impaciência da vanguarda). É, sob uma forma modernizada, o retorno do velho sonho kautskyista do "na hora certa": o movimento socialista não é mais uma escola de luta, submetida aos ritmos e aos acasos do conflito, mas uma escola de paciência e disciplina onde o proletariado aprenderia a andar no mesmo passo e a desfazer as provocações intempestivas. Bem real, a contradição social não se resolve nem pela educação nem pela teoria. Ela é inerente ao desdobramento real que caracteriza a sociedade capitalista: trabalho concreto/abstrato, homem/cidadão, privado/público, produtor/consumidor... Assim, cada capitalista tem interesse em que os operários do con-

corrente consumam mais e os seus menos: "Cada capitalista exige de seus operários que eles se poupem, mas unicamente os seus, porque não os vê senão como operários (produtores); mas não age assim em relação ao resto do mundo dos operários, pois não os vê senão como consumidores." As pesquisas de comportamento estimam geralmente que a ação coletiva é tanto menos provável quanto o grupo é importante. Na medida em que a perda de cada agente em função de sua abstenção diminuiria, a vantagem do "cavaleiro solitário" aumentaria com o tamanho do grupo. Retomando por sua conta esses raciocínios, o marxismo analítico, enquanto coloca o dedo sobre problemas reais, reduz a luta de classes a uma abstração. Essa luta, que não é nunca uma soma de cálculos racionais, participa do evento e da lógica dos "grupos em fusão".[21]

O apego de Marx à centralidade do conflito de classe parece, segundo Elster, "carecer cada vez mais de plausibilidade". Ele indicaria uma falta total de "disciplina intelectual". Esse juízo claro e franco traduz sobretudo uma incompreensão. A centralidade do conflito de classes não resulta para Marx de uma descrição fenomenal dos antagonismos. Inerente às relações de produção e de troca, ela exprime a própria estrutura do modo de produção articulada com outras formas de conflitualidade. Não haveria portanto como ser questão de apreender uma sociedade ora de acordo com as relações de classes, ora de acordo com os atores coletivos engajados nos diversos conflitos. No modo de produção capitalista, a relação de classes constitui a chave que permite decifrar a dinâmica conflitual da história.

[21] Através da discussão sobre a coerência de um interesse coletivo de classe, é na realidade questão de saber se o conceito de classe remete a um concreto de pensamento (um conjunto construído de determinações) ou a uma realidade empírica efetiva. Schumpeter compara a classe a um ônibus sempre lotado mas por pessoas diferentes. Inversamente, para Edward P. Thompson, a classe em si não é uma coisa, mas um evento, um "*happening*". Para Gerald Cohen, enfim, adepto de um estruturalismo mitigado, as classes passam por um processo de formação cultural e política, mas não se reduzem a isso: o próprio processo repousa sobre a permanência da estrutura. Essas discussões revelam na maior parte do tempo um conhecimento imperfeito do conceito de classe em Marx. Para ele, a disjunção radical entre concreto de pensamento e realidade efetiva, entre interesse coletivo e interesse individual, não teria quase sentido. Não sendo coisas, mas relações, as classes existem e manifestam-se no conflito que as modela.

Devemos concluir disso, com Elster, que "as classes objetivamente definidas tendem [em Marx] a adquirir uma consciência de classe ou a desaparecer", e os atores coletivos fora das classes a "se marginalizarem cada vez mais ao longo do tempo"?[22] Numerosos textos de Marx identificam com efeito "o partido histórico" ou "o partido em sentido amplo" com o movimento multiforme de organização da classe. O partido efêmero ou o partido em sentido estrito reduz-se então a uma organização de circunstância chamada a preencher uma função limitada numa dada conjuntura. Essa visão tem há muito subentendido a concepção do partido na II Internacional, cujo florão era a social-democracia alemã: um partido que abarca e cobre o conjunto das formas sindicais, mutualistas, associativas de que se dota a classe operária. Pode-se imaginar, nessa perspectiva, "atores coletivos" ou "movimentos sociais" chamados a fundir-se no vasto movimento constitutivo da classe como "partido histórico". Pode-se igualmente encarar a existência de conflitualidades "não contemporâneas" (na medida em que a dominância de um modo de produção não basta para sincronizar e homogeneizar as contradições de uma formação social particular). Elas não são paralelas e indiferentes umas às outras, mas transversais às relações de classe, quer se trate dos antagonismos de sexo, de nacionalidade ou de apostas ecológicas. Assim, uma política de liberação das mulheres não se reduz à sua dimensão anticapitalista; em contrapartida, ela não teria como perceber a raiz da opressão sem partir da maneira como a mercantilização dos corpos e a divisão do trabalho remodelaram essa opressão. Da mesma forma, se não basta abolir a lei cega do mercado para resolver os grandes desafios ecológicos, a ecologia radical não se concebe sem requestionamento da lógica mercantil e do reino do interesse privado.

Elster considera, para rejeitá-la, "uma perspectiva histórica mais ampla" segundo a qual a luta de classes só seria decisiva para as transformações que fazem época: "Em outras palavras, poder-se-ia aceitar

[22] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 525.

sem reserva a presença sistemática ao longo da história de conflitos sociais que de modo algum são redutíveis à luta de classes e sustentar apesar disso que esses conflitos não desempenham qualquer papel na instauração de novas relações de produção." Tratar-se-ia de uma resposta tática visando a salvar a centralidade do conflito de classes, distinguindo os conflitos econômicos dos conflitos não econômicos ao ceder sobre um ponto secundário. Na realidade, do ponto de vista de Marx, não há nenhuma dificuldade em reconhecer a existência de conflitos não diretamente redutíveis à luta de classes. Suas análises políticas ou históricas concretas são preenchidas por esses antagonismos que se relacionam com as classes fundamentais de maneira mediada. Uma vez admitida essa autonomia relativa, o verdadeiro problema consiste em elucidar as mediações e a articulação específica das diferentes contradições. Um trabalho como esse não teria como chegar ao nível de abstração que revelam as relações de produção em geral. Ele atua no nó da formação social, nas lutas concretas, em uma palavra, no jogo de deslocamentos e condensações onde o conflito encontra sua expressão política própria. Neste nível intervêm não somente as relações de classe, mas também o Estado, a malha institucional, as representações religiosas e jurídicas.

Condenando em Marx uma redução economicista do conflito de classes, Elster comete seus equívocos. É verdade que um marxismo vulgar identifica de bom grado a economia com o peso da matéria, por oposição ao político desenraizado e à leviandade ideológica daquilo que se desfaz em fumaça. A partir do momento em que se traduzem em atos, as decisões políticas e jurídicas têm igualmente o seu peso e a sua densidade materiais. Em seu desenrolar efetivo, a luta de classes não se reduz a uma oposição econômica.

Ao confundir o marxismo vulgar com a teoria de Marx, o individualismo metodológico acaba por renunciar a alguns de seus pilares, a começar pela lei do valor, pelo conceito de trabalho abstrato e pela noção de valor-trabalho: "Quando o trabalho é heterogêneo, não se teria como medir as contribuições numa escala comum."[23] O que está em jogo na

[23] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 691.

"crítica da economia política" acha-se entretanto ali: por que prodígio, por que alquimia da troca, dos produtos e dos trabalhos heterogêneos tornam-se eles comensuráveis? O individualismo metodológico não pode concebê-lo. Do momento em que se considera o valor quantificável a partir das carências e do consumo individuais, a determinação social desagrega-se. A liberdade de escolha do operário enquanto consumidor é "inteiramente incompatível com a hipótese dos coeficientes fixos de consumo que está na base da noção de valor da força de trabalho em *O Capital*". É difícil cometer um contra-senso mais grosseiro. Marx nunca pretende quantificar o tempo de trabalho social cristalizado na mercadoria a partir de "coeficientes fixos de consumo". Sua determinação opera-se *a posteriori*, em função do veredicto do mercado, da evolução histórica das carências reconhecidas, portanto da luta de classes e das relações de forças. Esse o motivo por que ela é móvel e flutuante.

A enorme mancada de Elster origina-se de uma incompreensão da lógica geral do *Capital* e da confusão entretecida entre valor, preço e salários, entre carências sociais e consumo efetivo. Marx se aferraria à teoria do valor-trabalho, porque a contabilidade em valor permitiria revelar e denunciar melhor a essência do sistema capitalista, ao passo que o movimento dos preços não iria além das aparências. Os preços não são precisamente uma simples aparência, mas de fato a expressão e a manifestação determinada de sua essência: não redutíveis ao valor, nem por isso lhe são indiferentes. Os mistérios do capital atuam nessa relação hieroglífica de revelação e dissimulação simultâneas.

A cegueira de Elster tem suas razões. Elas procedem sempre do mesmo postulado metodológico: "O comportamento do indivíduo não teria nunca como explicar-se por referência aos valores que, sendo invisíveis, não têm nenhum lugar na explicação deliberada da ação."[24] Curioso método, na verdade. Sem dúvida, "o comportamento do indivíduo" não é dedutível da lei oculta do valor. Mas, a despeito do bom senso exibido, a formulação de Elster acha-se saturada de pressupostos ideo-

[24] Ibid., p. 690.

lógicos. Por que uma causa "invisível" não poderia entrar na explicação da ação? A crítica da economia política e a psicanálise têm em comum o fato de reconhecerem a eficácia própria das causas não apenas invisíveis, mas também "ausentes" (a ausência de pênis para a etiologia das neuroses). Elster toma cuidado para observar que ele está falando da explicação "deliberada" da ação. Explicação deliberada ou ação deliberada? Ele pretende, por força de escolha racional, dar-se conta dos móveis e das motivações para agir de um sujeito dotado de razões transparentes à sua própria deliberação. Eis uma formidável aposta metafísica, tanto sobre o sujeito quanto sobre a razão!

Enfim, pode-se objetar, Elster trata do comportamento do indivíduo. Nada proíbe pensar que os comportamentos coletivos possam guardar alguma relação com o universo invisível das essências. Certo, mas uma tal hipótese nos remeteria direto ao inferno do coletivismo metodológico! O individualismo metodológico exige ao contrário que nos atenhamos estritamente ao primado do comportamento individual, portanto a substituir a crítica da economia política pela psicologia social.

Iniciativa analítica, sem dúvida.

Mas marxista em quê?

Abandonado o trabalho abstrato, rejeitada a teoria do valor e dissolvidas as classes no jogo, que resta daquilo que Georges Sorel chamava outrora "o marxismo de Marx" (e que hoje poderíamos designar, sem temer o pleonasmo, "marxismo crítico")? De seu pensamento desconstruído não subsistem desde então mais que farrapos incoerentes: "Estava certamente na intenção de Marx que os valores-trabalho das mercadorias fossem definíveis exclusivamente em termos de dispêndios de trabalho e não fossem portanto sensíveis às mudanças da remuneração do trabalho."[25] Na lógica do *Capital*, essa frase não quer dizer nada. Como os valores-trabalho das mercadorias poderiam ser definidos exclusivamente em termos de dispêndios de trabalho? Esse trabalho é de saída tempo e força de trabalho, socialmente determinados pela concorrência, pela igualização tendencial da taxa

[25] Jon Elster, *Karl Marx...*, op. cit., p. 184.

de lucro, pelas necessidades historicamente levadas em conta na reprodução global. O reconhecimento social dessas necessidades opera-se através da luta permanente sobre o tempo de trabalho, a proteção social, as remunerações. O dispêndio de tempo de trabalho na esfera da produção é uma abstração. Ele pressupõe o processo da reprodução global que determina socialmente o tempo de trabalho.

O começo pressupõe sempre o fim.

Ora, Elster obstina-se em repetir que "Marx nunca explica como é possível reduzir a um padrão comum de tempo de trabalho um trabalho mais ou menos intensivo" e que "a presença de trabalho verdadeira e irredutivelmente heterogêneo constitui um grande estorvo para a economia marxiana". Não apenas isso. Chega a ser o problema mesmo da economia capitalista. Marx responde distinguindo, por trás da muito bíblica simplicidade da mercadoria, suas "argúcias teológicas", seu desdobramento em valor de uso e valor de troca, o desdobramento do trabalho em trabalho concreto e trabalho abstrato.[26]

A todo rigor, o individualismo metodológico e a lógica do *Capital* são incompatíveis.[27] Ao denunciar "o erro de interpretação que consiste em dizer que o valor exprime-se em trabalho abstrato e mede-se em tempo de trabalho", Tran Hai Hac põe os pingos nos ii: "É ao contrário o trabalho abstrato que se exprime sob forma de valor, e a medida do tempo de trabalho sob forma de grandeza de valor [...]. O valor de uma

[26] Como observa Marc Fleurbaey, a propósito de John Roemer: "É verdadeiramente paradoxal rejeitar o valor-trabalho sem aludir ao próprio conceito que o define, isto é, o trabalho abstrato" (Marc Fleurbaey, "Exploitation et inégalité: du côté du marxisme analytique", *Actuel Marx*, nº 7, Paris, PUF, 1990).

[27] Seguindo as pegadas de Roemer, Philippe Van Parijs sublinha claramente essa contradição: "Avaliar a contribuição de cada trabalhador em termos de valor-trabalho é uma coisa muito delicada. Não apenas porque o trabalho qualificado cria supostamente mais valor que o trabalho não qualificado, e que portanto fica pressuposto um procedimento adequado de redução do trabalho complexo ao trabalho simples. Mas mais ainda porque a quantidade de valor criada por um trabalhador num momento dado depende de sua produtividade relativa, comparada à dos outros trabalhadores que produzem o mesmo bem. Ora, se essa pro-

mercadoria não pode exprimir-se em tempo de trabalho porque é *impossível medir diretamente a quantidade de trabalho* [...]. Pois o tempo que é diretamente mensurável em unidades de trabalho só pode ser o tempo de trabalho concreto, não o tempo de trabalho abstrato [...]. Significa dizer que o valor só pode ser apreendido sob sua forma preço, e que não há portanto outra medida do valor senão por sua forma."[28]

O trabalho abstrato é portanto uma forma do trabalho social.

Essa a razão por que o individualismo metodológico o ignora. Desde então todo o edifício da crítica marxiana desmorona. Pois "não é o trabalho em si mesmo que cria o valor, mas somente o trabalho na medida em que ele exprime as condições sociais determinadas de produção, o trabalho abstrato". Claro que nem por isso a noção de trabalho abstrato deixou de colocar problema. Para alguns, não há, enquanto trabalho geral, senão uma abstração lógica, uma hipótese de comensurabilidade que supõe homogêneos trabalhos que, evidentemente, não o são. Para outros, ele é ao contrário uma realidade fi-

dutividade pode ser em princípio estimada no caso de trabalhadores que produzem individualmente produtos identificáveis, ela não pode sê-lo, mesmo em princípio, no caso geral em que os bens são os produtos agregados de operações múltiplas efetuadas por uma multiplicidade de trabalhadores. Por conseguinte, é geralmente impossível determinar se o trabalho socialmente necessário fornecido por um trabalhador (ou um grupo de trabalhadores) particular é menor ou maior que o número de horas trabalhadas efetivamente ou, *a fortiori*, que o valor incorporado nos bens que ele consome" (*Qu'est-ce qu'une société juste?*, op. cit., p. 104). Contudo, Van Parijs contenta-se aqui em constatar os limites da iniciativa analítica em face do trabalho cooperativo, complexo e composto. O impasse é todavia mais fundamental. Numa sociedade de produção mercantil generalizada, a mercadoria é a mediação necessária do conjunto da relação social. O trabalho é de saída relação social. As forças de trabalho consumidas não são comensuráveis senão como trabalho social abstrato. O que Van Parijs, passando de uma dificuldade teórica elementar a uma dificuldade mais essencial, relembra aliás: "Se o trabalho é pertinente para determinar aquilo a que um trabalhador tem direito, deve tratar-se do trabalho efetivamente fornecido e não daquele que teria sido necessário a um indivíduo medianamente dotado para produzir os mesmos bens nas condições técnicas médias" (ibid., p. 105).

[28] Pierre Salama, Tran Hai Hac, *Une introduction à l'économie politique*, Paris, Maspero, 1993, p. 15.

siológica, um dispêndio energético presente em toda atividade de trabalho independentemente de suas formas concretas. Ora, ele não é nem uma coisa nem outra: "A forma remete de um lado à relação social que constitui sua determinação interna, mas também, de outro lado, ao suporte material que constitui sua determinação externa."[29]

O trabalho concreto não desaparece no trabalho abstrato, assim como o valor de uso não desaparece no valor. No trabalho social, sua unidade é sempre tensa, conflitual. A redução da diversidade dos *savoir-faire*, das habilidades, das competências em um tempo homogêneo e vazio é sempre uma violência. Medir toda riqueza e governar as relações dos seres entre si segundo o imperativo exclusivo do tempo de trabalho não suprime essa contradição cada vez mais aguda e dolorosa. Não quantificável, irredutível a uma medida temporal padrão, a obra de arte (ou de criação em geral) desafia essa igualização formal negando-se a si mesma como trabalho. Nos *Grundrisse* Marx bem que previu que a tendência histórica do trabalho a enriquecer-se do trabalho intelectual e a tornar-se complexo tornava essa medida cada vez mais "miserável".

Sua quantificação antinômica carrega consigo o seu próprio limite. A abstração temporal que nega o particular no universal, a intensidade na duração homogênea, é a do capital enquanto relação social: "O próprio tempo de trabalho não existe como tal senão subjetivamente, sob forma de atividade. Na medida em que sob essa forma é cambiável (ou ele próprio é mercadoria), ele é determinado e distinto não apenas quantitativamente mas também qualitativamente; de modo algum se trata do

[29] Ibid., p. 26. É aliás seguindo a mesma lógica que Tran Hai Hac aborda muito justamente a difícil questão da "transformação": "Assim, por qualquer lado que se considerem as coisas, revela-se impossível conceber um processo concreto, econômico ou histórico, de transformação do valor de troca em preço de produção. É assim porque não há troca no valor ao qual sucederia a troca no preço de produção. O valor de troca não precede o preço de produção senão de um ponto de vista lógico, conceitual: a passagem de um ao outro não é mais que o desenvolvimento da lei do valor do nível do capital em geral ao nível dos capitais em concorrência. Em outras palavras, os conceitos de valor de troca e de preço de produção relacionam-se com uma mesma realidade econômica e histórica, mas apreendida em dois níveis de abstração diferentes" (p. 62).

tempo de trabalho geral, sempre idêntico a si mesmo; ao contrário, como sujeito ele corresponde tão pouco ao tempo de trabalho geral que determina os valores de troca quanto não lhe correspondem as mercadorias e os produtos particulares."[30] É pois o mesmo tempo que se opõe a si mesmo enquanto forma o valor de uso e determina o valor de troca.

A redução do trabalho complexo ao trabalho simples efetua-se todos os dias no processo de troca. O tempo de trabalho efetivo deve ser traduzido em um tempo de intensidade média. Assim que um princípio regulador intervém para criar um elo entre produtor e consumidor, vendedor e comprador, esse mediador não é a moeda, antes, mais fundamentalmente, o trabalho abstrato. Ele não permite responder a um simples problema, à primeira vista insolúvel, de comensurabilidade. A relação de contrariedade entre valor de uso e valor remete mais profundamente a "um conflito de temporalidades": o tempo de trabalho abstrato/geral não teria como existir sem o tempo de trabalho concreto/particular de que ele é a negação. Enquanto universalidade que ultrapassa e engloba os atos parciais do trabalho, o trabalho abstrato não é uma realidade sensível. Ele não é mais a simples média do trabalho de indivíduos diferentes, mas uma abstração social cujos seres que realmente trabalham tornam-se "os simples órgãos". Assim, a relação de exploração tal como aparece na esfera da produção pressupõe sempre a relação social global (ou de reprodução): "A quantidade de valor de uma mercadoria continuaria evidentemente constante se o tempo necessário para sua produção permanecesse também constante. Mas este último varia de acordo com cada modificação da força produtiva do trabalho, que, por sua vez, depende de circunstâncias diversas, entre outras da habilidade média dos trabalhadores, do desenvolvimento da ciência e do grau de sua aplicação tecnológica, das combinações sociais da produção, da extensão e da eficácia dos meios de produzir e das condições puramente naturais."[31]

[30] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit.

[31] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, op. cit., p. 54.

OS EQUÍVOCOS DA EQÜIDADE

A sombra de Rawls ronda as tentativas de conciliação entre teoria das classes e teoria da justiça. Circunspecto para com o individualismo metodológico, ele não concebe o contrato social como uma soma de transações isoladas, mas antes dentro de sua dimensão social. A "estrutura básica da sociedade" é apresentada como "a maneira como as principais instituições sociais se organizam em sistema único cujos direitos e deveres fundamentais elas sacramentam, além de estruturar a repartição de vantagens resultantes da cooperação social".[32] Assim, Rawls concorda em que há dificuldade para calcular as vantagens de posição ao nível individual.

Sua teoria política da justiça como eqüidade repousa entretanto em duas operações bastante hipotéticas: a pacificação do conflito social e a eliminação dos efeitos ideológicos. Ao longo das discussões e das observações, ela afirma-se primeiro como uma teoria do consenso. Partindo da constatação segundo a qual as democracias modernas caracterizam-se pela coexistência de doutrinas compreensivas (filosóficas ou religiosas) inconciliáveis, Rawls considera que esse "fato do pluralismo" impõe "eliminar da ordem do dia política as mais discu-

[32] John Rawls, *Justice et démocratie*, op. cit., p. 37. Paul Ricoeur sublinha que a posição metodológica de Rawls procura fugir ao dilema entre individualismo e coletivismo metodológicos: "A sociedade é um operador de distribuição num sentido do termo coextensivo à própria noção de estrutura básica da sociedade: distribuição de papéis, de estatutos, certo; de vantagens e de desvantagens, de benefícios e de encargos, certamente; mas também de obrigações e de direitos. Toma-se parte na sociedade precisamente enquanto ela reparte as partes. [...] Esse o motivo por que o contrato hipotético é de saída uma escolha feita em comum na perspectiva de um acordo: pelo contrato a sociedade é inicialmente tratada como fenômeno congregacionista, mutualista. Da mesma forma, estamos fora da alternativa entre holismo e individualismo metodológico; pelo elo de distribuição, as pessoas são de saída partes tomantes. A sociedade, certo, tem uma estrutura básica; ela é um tecido de instituições, mas toda instituição distribui partes a pessoas reais. O objeto de justiça é assim a estrutura distributiva — mutualista — do fenômeno social básico" ("Le Cercle de la démonstration", *Lectures I, autour du politique*, Paris, Seuil, 1988).

tíveis, a incerteza difusa e os conflitos mais sérios que não deixariam de minar a cooperação social". Governada por virtudes de tolerância, de moderação e de eqüidade, a esfera do político fica assim restrita por uma espécie de ascese consensual aos litígios estimados racionalmente e pacificamente superáveis. Esse "consenso por verificações" permitiria um acordo sobre uma concepção política da justiça e "a manutenção da unidade social em equilíbrio a longo prazo". Os dois pilares do raciocínio residem nos "bens primários" e nos "princípios primários de justiça". Em boa lógica formal, as conclusões ficam assim inscritas de saída nas premissas e nas definições.

Os "bens primários" compreendem "tudo que supostamente um ser racional desejará, quaisquer que sejam seus outros desejos". Esse enunciado considera já admitida uma definição partilhada da racionalidade e dos desejos (carências) relacionados com o comportamento individual do ser em sociedade. É em função desses desejos adjudicados que se estima a justiça de uma repartição de bens primários, ou seja, as liberdades elementares (de pensamento, de expressão), as liberdades de movimento e de escolha da ocupação, os poderes e prerrogativas das funções, os ganhos e a riqueza em sentido amplo, enfim, as bases sociais do auto-respeito.[33]

Quanto aos "princípios primários", eles se reduzem a dois imperativos: "1) Cada pessoa tem um direito igual no sistema mais extenso das liberdades básicas iguais para todos que seja compatível com o mesmo sistema de liberdades para todos. 2) As desigualdades sociais e econômicas são autorizadas desde que: a) sejam para a maior vantagem do mais desfavorecido; b) estejam ligadas a posições e funções abertas a todos em condições de justa igualdade de chances."[34] As desigualdades são portanto legítimas na medida em que trazem "uma certa contribuição funcional às expectativas dos mais desfavorecidos". Essa hipótese participa de uma ideologia do crescimento que o senso comum ilustra pela "divisão do bolo": quanto mais o bolo aumenta, a menor parte pode

[33] John Rawls, *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 88 e 17.
[34] Ibid., p. 52.

igualmente continuar a aumentar, ainda que a maior aumente mais rápido e a diferença entre as duas se amplie. A teoria da justiça aparece assim como o complemento ético-jurídico coerente de um liberalismo social bem equilibrado. Face aos efeitos da crise, da desregulamentação e da redução das políticas de proteção social, seu sucesso atual ganha uma tonalidade ao mesmo tempo nostálgica e irreal: em que as desigualdades sociais em pleno impulso são para a maior vantagem dos mais desfavorecidos? Como sustentar que as funções e posições são abertas para todos os excluídos? E como pretender que a igualdade das oportunidades exista para os sem-direitos? A menos que isso sirva de pretexto para "uma nova abordagem do conflito social", para as estratégias "dos ganhos mútuos" e para os métodos de negociação que permitem "sair dos esquemas clássicos da relação de forças".

Em outros termos, para a passagem da luta à resignação.

Da resistência à colaboração.

A brutalidade da crise põe a nu a contradição entre os "princípios primários" e a desigualdade realmente existente. A teoria da justiça não pode escapar a isso senão colocando fora de jogo a conflitualidade social, supostamente controlável em termos políticos. O liberalismo social aceita com efeito "a pluralidade das concepções do bem como um fato da vida moderna, desde que, naturalmente, essas concepções respeitem os limites definidos pelos princípios de justiça apropriados".[35] O círculo vicioso fecha-se num vertiginoso turbilhão. O acordo postula uma comunidade social que não estaria mais baseada numa "concepção do bem", mas numa "concepção pública partilhada da justiça, em acordo com o conceito que considera os cidadãos num Estado democrático pessoas livres e iguais". O acordo, em suma, pressupõe... o acordo (sobre as regras e os limites), enquanto a luta real não cessa de inventar suas próprias regras e de avançar seus próprios limites.

Assim, verdadeira pedra angular do edifício, a emergência do "consenso por verificação" exige da filosofia política que ela "procure conservar-

[35] John Rawls, *Justice et démocratie*, op. cit., p. 171.

se tanto quanto possível independente e autônoma para com as outras partes da filosofia e em particular para com seus problemas e controvérsias eternos". Uma fronteira estável separaria os problemas filosóficos eternos (insolúveis) do bem dos problemas políticos temporais (solúveis) do justo. O consenso por verificação não se reduz portanto a um simples *modus vivendi* ou a um compromisso em função das relações de forças. Ele existe quando uma "concepção política da justiça que governa as instituições básicas é aceita por cada uma das doutrinas compreensivas, entendidas como doutrinas gerais que recobrem todos os valores admitidos". Da mesma forma que as crenças religiosas, essas doutrinas são assim lançadas à ordem de convicções privadas. Não se trata de renunciar à especulação ética sobre a vida boa, mas de admitir, com Rawls e Habermas, que, diferentemente da "sociedade justa", ela não é suscetível de uma discussão racional.

A operação consiste em pôr entre parênteses o conflito social, concebido não como o fundamento, mas como a conseqüência do confronto entre doutrinas compreensivas inconciliáveis, e a reduzir a política a um consenso desencarnado, em levitação. Do mesmo modo, o papel da força é escamoteado pela relação jurídica. Enfim, o Estado se vê imbuído de uma missão idealizada de educador, garantia da neutralidade do espaço jurídico público para com doutrinas compreensivas e sua sede de absoluto. Essa neutralidade prende-se a três mandamentos: "1) que o Estado deve assegurar a todos os cidadãos uma oportunidade igual de realizar a concepção do bem, seja ela qual for, que eles tenham livremente adotado; 2) que o Estado não deve fazer nada que possa favorecer ou promover uma doutrina compreensiva particular em lugar de qualquer outra ou fornecer mais assistência àqueles que a sustentem; 3) que o Estado não deve fazer nada que torne mais provável a adoção pelos cidadãos de uma concepção particular em lugar de qualquer outra, a menos que sejam tomadas disposições para anular ou compensar os efeitos de medidas desse gênero".[36] Árbitro desencarnado e vigia do consenso, esse Estado fantasmático não tem muito a ver com o Estado

[36] John Rawls, *Justice et démocratie*, op. cit., p. 302.

real, suas leis antigreves ou antiimigrados, seu papel na reprodução da relação social, seus aparelhos ideológicos, seus aparelhos de coerção e o exercício do monopólio da força. Não surpreende desde então que Rawls volte a encontrar nas conclusões a concórdia política introduzida nas premissas: "Além do mais, os conflitos entre valores políticos reduzem-se consideravelmente quando a concepção política é sustentada por um consenso por verificação." CQD...

A ocultação do conflito social vai de par com a dissolução da opacidade ideológica na transparência consensual. O contrato segundo Rawls supõe "membros normais e perfeitamente cooperativos da sociedade": "Ser capaz de uma concepção do bem é ser capaz de formar, de revisar e de seguir racionalmente uma tal concepção, ou seja, daquilo que é para nós uma vida humana que mereça ser vivida." Os pressupostos formais da justiça são assim outorgados *a priori*: seres normais, uma concepção compartilhada do bem, uma conduta racional. Essa sociedade capaz de fazer abstração das crenças e das convicções é integralmente composta de sujeitos racionais e soberanos. Malgrado a existência de concepções contraditórias, não existe portanto dificuldade "tal que um consenso por verificação não possa existir". Basta admitir para isso que a ideologia pode dissolver-se na boa vontade. Parece mais exatamente que, para Rawls, a ideologia não existe ou não passa de uma cortina de fumaça. Ela não tem origem, nem materialidade, nem eficácia própria. A adesão às doutrinas compreensivas não exprime relações nem interesses sociais. Procede de uma pura escolha de consciência, livre ou caprichosa. Fica então fácil colocar crenças e convicções entre parênteses em benefício do consenso.

Essa racionalidade transparente da justiça alia-se muito naturalmente àquela, também transparente, da comunicação. A teoria dos atos de linguagem implica enunciados sem ambigüidade e a presença em si de um contexto total. Do mesmo modo, para Habermas, toda comunicação postula um entendimento ideal baseado num vocabulário homogêneo necessário.

Ela tende assim a uma "soberania de procedimento", disseminada nas "formas de comunicação sem sujeito". Espaço público de dis-

cussão e argumentação que permite a todos os interessados estabelecer intersubjetivamente a aceitabilidade das decisões tomadas pelo poder público, essa razão comunicacional, não redutível a um sujeito unificado e homogêneo, baseia com efeito a legitimidade na "dissolução intersubjetiva da vontade popular". Supõe-se portanto que ela realize a desencarnação do poder (dissolução do "corpo" real ou político) e reúna as condições de uma laicização política cuja tradução prática seria o puro "patriotismo constitucional".

A intenção é sem dúvida louvável. A renúncia a uma recapitulação exaustiva do sentido da história universal do ponto de vista de um juízo último torna entretanto a operação ilusória. O campo das significações está aberto e as palavras nunca são fiáveis. A repetição do signo sobre a frente do conflito faz vacilar o sentido ao invés de fixá-lo. Se os sábios pensam também com palavras, a controvérsia científica ganha em fecundidade na medida em que os protagonistas acham-se pelo menos de acordo sobre o enunciado dos problemas a serem resolvidos. A controvérsia política caracteriza-se em compensação por um desacordo primário sobre os termos do enunciado: ela não escapa ao confronto de interesses e à sua inserção, inicialmente ideológica, no horizonte do fetichismo. Não se pensa falso porque se "teriam idéias falsas" ou porque se sofreria uma inculcação: pensa-se falso porque se vive no mundo efetivamente fantasmagórico do fetichismo mercantil. A comunicação não está do lado do entendimento e da pacificação, mas sempre entre os dois, no campo minado entre a paz e a guerra, entre o acordo razoável e o compromisso imposto. Sua distorção pelas práticas conflituais do agir estratégico é portanto inevitável.

À universalização abstrata e mutilada do capital, ao desencadeamento tirânico das divindades e dos fetiches parcelares, a razão comunicacional traz uma resposta de saída tocaiada pela ideologia. Em vista de estabelecer um elo orgânico entre socialismo e democracia, Habermas dissolve assim de maneira puramente imaginária os interesses de classe nos de uma humanidade que se constitui enquanto espécie. O paradigma da produção anula-se em favor do paradigma da comunicação.

As relações sociais tornam-se relações de comunicação.

A consciência moral distancia-se assim da razão prática individual para refugiar-se no processo social de comunicação. As condições universais do entendimento mútuo ditam supostamente uma espécie de normatividade ética imanente. Do mesmo modo que a invocação indistinta do direito ou do dever de ingerência mescla, segundo a oportunidade, argumentação, imperativo moral e norma de direito, direito e ética tendem a confundir-se no conceito de justiça.

Pluralizada, a razão supra-individual das Luzes estaria então salva. Esse salvamento supõe contudo uma identidade indemonstrável entre a intersubjetividade prática e a razão supra-individual. Desenraizada da relação de produção (e de reprodução) da dominação, essa intersubjetividade é tão abstrata e formal quanto a da teoria rawlsiana da justiça. Enquanto a realidade é desigualdade e violência (até na relação comunicacional e na crueza das palavras), ela postula uma reciprocidade geral pacífica.[37]

Se o método deve ser julgado por seus produtos, o de Rawls resiste mal aos dilemas práticos das liberdades, da igualdade, da propriedade. Para ele, as liberdades básicas são exclusivamente políticas: "A liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, as liberdades políticas e a liberdade de associação, assim como as liberdades inclu-

[37] "Os sujeitos da comunidade ideal da comunicação de Apel dão-me não raro a sensação de serem eles mesmos sujeitos ideais, ou até ectoplasmas, em vez de seres de carne e sangue. Quanto à situação de diálogo em Habermas, tive sempre a oportunidade de repetir que ela me recorda a comunhão dos santos, onde se eliminaria qualquer conflito e onde o próprio diálogo acabaria se mostrando supérfluo" (Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madri, FCE, 1990). Ver também Giogy Markus, *Langage et production*, Paris, Denoël, 1982. Vilfredo Pareto sonhava já com um dicionário da comunicação perfeita que eliminaria os equívocos do enunciado. Gramsci observa a seu propósito que "os pragmatistas teorizam no abstrato sobre a linguagem como causa de erro [...]. Mas é possível tirar da linguagem suas significações metafóricas e extensivas?" Ele sublinha igualmente um estreito parentesco entre esse formalismo lógico e o formalismo da "mentalidade jurídica", resultando de maneira definitiva que o direito perde seu fundamento de justiça para reduzir-se a uma simples regra do jogo.

sas na noção de liberdade e de integridade da pessoa e, finalmente, os direitos e liberdades protegidos pelo Estado de direito." Importa com efeito "limitar as liberdades básicas àquelas que são verdadeiramente essenciais". Seu próprio estatuto obriga a restringir rigorosamente a lista, pois "toda vez que a ampliamos, corremos o risco de enfraquecer a proteção das liberdades essenciais e recriar no seio do sistema das liberdades os problemas devidos a um equilíbrio indeterminado e mal controlado, problemas que tínhamos esperado evitar graças à noção adequadamente circunscrita de prioridade". Esse sistema das liberdades não se mantém senão sob a condição de não ser nunca confrontado com a exigência das liberdades sociais, tão logo e somente exprimíveis em termos de direitos: ao emprego, à moradia, à educação, à saúde. Em suma, a teoria da justiça pretende fazer calar a antinomia posta a nu pela Revolução Francesa entre as liberdades estritamente políticas (entre estas, o direito de propriedade) e as liberdades resumidas a partir de 1793 pela afirmação do direito à existência. Às acusações de formalismo feitas tradicionalmente por "muita gente" ("democratas radicais e socialistas"), Rawls responde apoiando-se no "segundo princípio" (o princípio de diferença). Ele lhe permite amarrar sua teoria, de maneira que esta deve ser adotada ou recusada em bloco: "Os meios polivalentes disponíveis para que os membros mais desfavorecidos da sociedade realizem seus fins seriam ainda menores se as desigualdades sociais e econômicas medidas pelo índice dos bens primários fossem diferentes do que são." Mas como demonstrar uma assertiva como essa, se se recusa por princípio qualquer comparação hipotética com um outro modo de regulação social ("nem a situação numa outra sociedade, nem o estado de natureza podem desempenhar um papel qualquer na avaliação das concepções da justiça")?[38]

Portanto, o modelo funciona desde que suas premissas sejam aceitas incondicionalmente. Admitida a lista restritiva das liberdades básicas, o resto daí decorre. Definida como uma relação simétrica dos parceiros, uns para com os outros ("neste sentido, eles são iguais"), a

[38] John Rawls, *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 162, 183, 60.

igualdade política torna-se indiferente à desigualdade social. Da mesma forma, para ficar compatível com as liberdades básicas, o direito de propriedade deixa deliberadamente de lado "o direito de possuir meios de produção e recursos naturais" e "o direito igual para todos de participar do controle dos meios de produção e dos recursos naturais possuídos socialmente". Ele significa apenas o "direito de obter e de dispor do uso exclusivo da propriedade pessoal", base material suficiente da independência pessoal. Assim como as relações de classe são dissolvidas numa rede de relações jurídicas interindividuais, a relação de propriedade desaparece atrás do direito personalizado à apropriação limitada.

Rawls reivindica sem hesitação o caráter formal de uma "sociedade bem ordenada" como "sistema fechado". "Como o fato de pertencer à sociedade é determinado, não seria o caso de os parceiros fazerem comparações com as vantagens oferecidas por outras sociedades." As regras do jogo acham-se definitivamente fixadas, e "saber se nossas conclusões podem valer também para um contexto mais amplo é uma outra questão".[39] Condenados a andar de um lado para outro dentro da jaula de ferro do real, é-nos proibido medir esse real ao possível. A teoria torna-se assim sutilmente apologética. Na falta de poder apresentar o universo do capital e o despotismo do mercado como o melhor dos mundos econômicos, é tentador valorizá-lo como o melhor dos mundos jurídicos possível; mas isso supõe admitir previamente que os princípios de justiça escolhidos na partida são "os mais razoáveis para todos". Evidentemente, isso só é concebível em nome de uma Razão que se impõe sem violência às razões contrárias, que seria a coisa mais bem dividida entre "cidadãos livres e iguais de uma sociedade bem ordenada". A teoria gira sobre si mesma. Ela volta a encontrar como conclusão suas próprias premissas: "A meta da teoria da justiça como eqüidade é elaborar uma concepção da justiça política e social em harmonia com as convicções e as tradições mais ancoradas de um Estado democrático moderno." O "véu de ignorância",

[39] John Rawls, *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 57 e 77.

em virtude do qual cada cidadão desse contrato supostamente ignora o destino e o lugar que lhe estão reservados, cobre na realidade, pudicamente, "a mão invisível" do mercado.

Para que a mão continue invisível, é realmente preciso que o olho seja cego.

Na discussão sobre a divisão eqüitativa e sobre o direito igual, Marx censurava ao socialismo vulgar o fato de eludir o problema determinante da produção ao ressaltar unilateralmente a distribuição: "Em toda época, a repartição dos objetos de consumo não é mais que a conseqüência da maneira como são distribuídas as próprias condições da produção. [...] O socialismo vulgar (e através dele, por sua vez, uma fração da democracia) herdou dos economistas burgueses o hábito de considerar e tratar a repartição como algo independente do modo de produção e de representar, em vista disso, o socialismo como girando essencialmente em volta da repartição." Ao propor ao Estado providência que debilita o reforço de sua teoria da justiça, Rawls flerta com essa velha tradição.

Quanto a Philippe Van Parijs, ele contorna a objeção ao propor uma compreensão da repartição que não se limitaria à distribuição das rendas: "A propriedade dos meios de produção, o controle dos investimentos, o poder dentro da oficina, o acesso a um emprego não são *distribuenda* menos respeitáveis que o poder de compra."[40] Seja. Mas pouco a pouco o poder dentro da oficina, o controle dos investimentos, a propriedade dos meios de produção supõem nada menos que uma revolução das relações de produção. Considerado um direito integral, o acesso ao emprego eliminaria com efeito o caráter mercantil da força de trabalho.

Num outro plano, Van Parijs recusa-se a utilizar o curinga da abundância, lançado com muita freqüência à mesa para eludir os problemas reais da distribuição. O desenvolvimento da crise ecológica teria acabado de arruinar a fé nesse *deus ex machina*... Não se deixando claro o que se acha em jogo, o debate assim nuançado tor-

[40] Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, op. cit., p. 263.

na-se extremamente confuso. Ora os teóricos da justiça pretendem efetivamente intervir na esfera da repartição sem subverter as relações de produção, e então as críticas de Marx contra o socialismo vulgar conservam-se pertinentes: como colocar a questão do desemprego em termos de justiça distributiva sem ir à raiz da lei do valor? Ora a teoria da justiça apresenta-se como uma pedagogia da subversão levando a contestar a propriedade dos meios de produção. Essa interpretação não é naturalmente dominante, e seria melhor clarificar as posições. O balanço de falência das economias burocraticamente dirigidas e as interrogações inerentes à crise ecológica pressionam-nos a pensar a transição ao socialismo (inclusive em sua dimensão jurídica) em termos mais precisos que Marx. A partir do momento em que os princípios proclamados e a prática não se contradigam mais, uma teoria crítica da justiça poderia, nesse contexto, dar uma preciosa contribuição. Pois "o horizonte limitado do direito burguês" só conseguiria ser efetivamente superado ao termo de um processo de longa duração.

O DETERMINISMO SE REVOLTA

De acordo com Gerry Cohen, uma classe pode historicamente vencer quando se ajusta ao desenvolvimento das forças produtivas e satisfaz, emancipando-se de si mesma, os interesses de toda a humanidade. Ela "conquista e conserva o poder porque avança em uníssono com as forças produtivas". Esta tese levanta muitas dificuldades. Do ponto de vista do "individualismo metodológico", os interesses da humanidade são ainda mais difíceis de definir do que os de um grupo ou uma classe. A coincidência entre interesse de classe e forças produtivas supõe uma só e única via de desenvolvimento das forças produtivas. Se desenvolvimento ótimo e desenvolvimento máximo não são mais idênticos, a otimalidade implica um juízo de valor. Não podendo determinar o ótimo "objetivo", o "marxismo analítico" vê-se obrigado ao grande salto para o imperativo ético.

Como conciliar a idéia de progresso histórico e a combinatória da justiça? Por que as relações sociais se transformam? Por que isso se daria forçosamente em vista do melhor, e não às vezes do pior? Philippe Van Parijs esforça-se por ajustar a hipótese do progresso com o princípio rawlsiano de diferença: "A questão da transição, da passagem da 'não-progressividade' à substituição é um ponto notoriamente obscuro da teoria marxista da história. Ora, precisamente, a teoria da justiça de Rawls contém uma sugestão suscetível de esclarecer." Quando um modo de produção deixa de ser progressivo, suas desigualdades intrínsecas ("aquelas que derivam da exploração capitalista") já não satisfariam o "princípio de diferença", segundo o qual a igualdade das rendas e do poder deve sempre ser preferida, salvo se as desigualdades permitirem dar a todos mais rendas ou mais poder que eles teriam na situação igualitária. Essa lei passavelmente tautológica da mudança pressupõe a noção de exploração capitalista "enquanto interação" de relações individuais.

Ninguém entretanto pode retirar-se da luta de classes.

De um lado, é historicamente impossível comparar a sorte do grupo mais desfavorecido em diferentes sistemas para rejeitar com conhecimento de causa o sistema cujo rendimento seria decrescente. Mais coerente sobre esse ponto, Rawls indica que não haveria como para os parceiros comparar suas "vantagens" com aquelas oferecidas por outras sociedades. As comparações conservam-se internas à lógica do sistema ou só se concebem entre sistemas "realmente existentes".

De outro lado, a idéia de um desenvolvimento histórico comandado pelo "princípio de diferença" leva a considerar uma sociedade como justa em função somente da quantidade de bens primários que cabe aos mais desfavorecidos. Tratar-se-ia de maximizar o bem-estar mínimo do deixado-por-conta ao reputar eqüitativas as desigualdades suscetíveis de contribuir para melhorar a sorte dos mais desfavorecidos. Isso redunda em deslocar sub-repticiamente a frente do conflito social da exploração para a exclusão, como se a segunda não fosse a conseqüência e o corolário da primeira.[41]

[41] O "relatório Minc" (*La France de l'an 2000*, Paris, Odile Jacob, 1994) ilustra perfeitamente o uso liberal ordinário do tema da eqüidade como cavalo de batalha contra a igualdade e a solidariedade: "A ótica das discriminações positivas pode conduzir à revisão do princípio de gratuidade de certos serviços públicos. Esta funciona quase sempre em favor das categorias mais favorecidas. A gratuidade faz, até o presente, corpo com a concepção francesa da igualdade [...]. Na prática, fazer discriminação positiva em favor de alguns significa tocar na gratuidade para outros" (p. 93).

Por tanto tempo quanto a soma variável do "jogo" aumente e permita uma melhora relativa da condição dos mais desfavorecidos, a teoria da justiça legitima a exploração. A injustiça começaria somente quando a exploração contribuísse para aumentar as desigualdades em detrimento dos mais fracos. Van Parijs retoma por seu turno a definição geral da exploração dada por John Roemer: "Um grupo é capitalisticamente explorado se e somente se for verdade que sua sorte seria melhor e a de seu complemento pior, no caso em que ele se retiraria com uma parte proporcional dos meios de produção da sociedade, abstração feita dos efeitos de estimulação e de rendimento escalar." Para deixar bem claro: a exploração pode ser injusta tal como funciona sob o capitalismo, sem nem por isso ser injusta em si.[42] Qual é portanto essa *exploração em si*? Praticamente, historicamente, trata-se sempre de uma exploração determinada, escravagista, feudal, capitalista ou burocrática. A exploração capitalista é injusta do ponto de vista da classe que a sofre. Não há portanto teoria da justiça em si, mas uma justiça relativa ao modo de produção que ela entende emendar e equilibrar, aproximando-se notavelmente do velho e falso bom senso segundo o qual não adiantaria nada repartir a riqueza dos ricos em lugar de ajudá-los a desempenhar melhor seu papel de ricos para aumentar o tamanho do bolo comum!

O individualismo metodológico conduz em Van Parijs a pulverizar as relações de classe numa rede de relações interindividuais. Resulta daí uma modificação significativa da noção de exploração. Em vez de caracterizar uma relação social, ela designa doravante um jogo de estatutos: "Pode-se

[42] John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, op. cit., p. 158.

definir um explorador de emprego (ou explorado por emprego) como aquele cuja situação pioraria (ou melhoraria) se os bens de emprego fossem eqüitativamente repartidos em qualificação estruturalmente constante e eliminando os efeitos de eficiência."[43] Os deslizamentos terminológicos têm sua importância. A exploração não diz respeito à força de trabalho, mas à situação, ao emprego ou aos bens de emprego, fontes de qualquer modo de uma nova forma de renda. Van Parijs concebe essa noção "de exploração de emprego" (supondo um capital de emprego) à maneira como Bourdieu pluraliza os capitalismos em detrimento de uma regulação global, falando de um capital cultural ou de um capital organizacional ao lado de um capital econômico propriamente dito.[44]

As conclusões que ele tira daí são eloqüentes. A linha de frente conflitual não passa mais entre exploradores e explorados, mas entre os próprios explorados: "Pode-se ter a expectativa de que uma luta de classes entre aqueles que dispõem de um emprego e aqueles que não dispõem de nenhum desempenhe um papel cada vez mais proeminente sob o capitalismo de Estado providência." Eis do que confortar o discurso dominante e culpabilizar como "providos" os assalariados dotados de um emprego mais ou menos estável. Nos antípodas da solidariedade coletiva pela defesa de direitos comuns ao emprego e à renda, a conseqüência inelutável é bem evidentemente uma divisão da penúria (a divisão não do emprego, mas do desemprego e do ganho

[43] Philippe Van Parijs, "A Revolution in Class Theory", em *Politics and Society*, nº 4, 1986-1987.

[44] Diferentemente do individualismo metodológico, a sociologia da miséria do mundo concentra-se entretanto sobre o conjunto das relações sociais. Ela aborda as séries causais "em curso de caminho", detendo-se "no limiar da exploração". Henri Maler vê o signo de uma sociologia que não se resigna a não pensar mais a mudança social, mas chocando-se contra uma conjuntura onde essa mudança parece bloqueada. Espremida entre demanda profética e demanda burocrática, ela se entrincheiraria então em exigências de cientificidade que não podem senão escapar à demanda social. Sua autonomia reivindicada paga-se assim de uma "insuperável solidão": os que teriam interesse em compreender não o podem e os que o podem não estão interessados nisso" (Henri Maler, "Politique de la sociologie", em *Futur antérieur*, nºs 19-20, 1993).

salarial, poupando no mesmo movimento as rendas não salariais). Assim, os desempregados ganhariam muito mais "com uma redistribuição do emprego do que com uma redistribuição da riqueza".

A alternativa é social e economicamente absurda.

Um não anda sem o outro. A própria idéia de redistribuir o emprego supõe um volume estável e indiscutível de trabalho, quando se trata precisamente de saber quais são as necessidades a satisfazer e como reciclar em empregos socialmente úteis os ganhos de produtividade permitidos pela evolução tecnológica. Correlata à determinação das necessidades sociais e de sua prioridade, a distribuição do emprego põe necessariamente em jogo a distribuição da riqueza. A um duplo título: enquanto destinação dos bens de produção (controle e orientação do investimento) e enquanto renda disponível em termos do consumo final que permite fechar virtuosamente o ciclo da reprodução.

Depois de ter feito da "exploração de emprego" uma forma de exploração entre outras, Van Parijs vai mais longe. Sua iniciativa de divisão acaba com efeito por fazer desse modo muito particular de exploração o impulso conflitual dominante. "Mais significativa que a divisão de classe", a "divisão de emprego" seria doravante "o componente central da estrutura de classe". Em lugar de opor ao desemprego e à precariedade uma frente de classe entre trabalhadores, desempregados ou excluídos, tratar-se-ia de acrescentar a divisão à divisão, propondo prioritariamente (e sob a cobertura de urgência ética despolitizada — por força da teoria da justiça!) um "movimento dos pobres em emprego".[45]

Em tempo de crise, quando pouco resta para dividir senão a penúria, o "princípio de diferença" continua a atuar em favor dos mais desfavorecidos (o que pretendem os partidários do imposto negativo, da divisão dos salários e do desemprego, das campanhas caritativas) ou desaparece num salve-se quem puder... sem princípios? O teorema da mudança social segundo Van Parijs desemboca nesse caso em som-

[45] O que se desenha na realidade são movimentos de desempregados e de excluídos (Agir juntos contra o desemprego, Direito à frente), que se esforçam por manter os contatos entre desempregados, subempregados e assalariados estáveis.

brias profecias quanto ao porvir imediato do capitalismo: "O princípio de diferença não sendo mais satisfeito, os membros (dominados e dominantes) da sociedade em questão deixam logo de perceber essas desigualdades como legítimas ou eqüitativas. A revolta dos dominados acha-se aí reforçada, a resistência dos dominantes debilita-se. Os tempos acham-se então maduros para uma mudança de modo de produção."[46] Paradoxalmente, a lei de Rawls-Van Parijs recai assim numa visão determinista e mecanicista das mutações históricas.

Tanto vale o método, tanto valem os produtos.

A circularidade formal de um sistema impõe uma escolha: entrar ali ou não. Figura de proa do liberalismo vigoroso, Robert Nozick estima que os filósofos da política depois de Rawls deverão trabalhar no quadro de sua teoria ou explicar por que não o fazem. Há certamente várias maneiras de não fazê-lo. As tentativas de temperar a crítica de Marx pela teoria da justiça assemelham-se com efeito ao famoso acasalamento acrobático entre a carpa e o coelho. Teoria da justiça e crítica da economia política são inconciliáveis. Concebida como a proteção da esfera do privado, a política liberal sela a santa aliança entre o Estado vigia-noturno e o mercado de opinião onde supostamente vivem de modo harmônico os interesses individuais. A crítica de Marx acha-se nos antípodas. O livro I do *Capital*, em particular os capítulos sobre a cooperação e sobre a divisão do trabalho (na seção consagrada à "produção de valor excedente relativo"), estabelece a impossibilidade de afetar individualmente a produtividade coletiva do trabalho social. Enquanto a teoria da justiça repousa sobre a atomística dos procedimentos contratuais e sobre a ficção formalista do acordo mútuo (onde os indivíduos se tornariam "parceiros de uma aventura de cooperação voltada para a vantagem mútua"), a relação social de exploração é irredutível a uma relação intersubjetiva.

[46] Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, op. cit., p. 94. Van Parijs observa que esse cenário de transição é "inspirado de Roemer".

6. Mas onde estão as classes de outrora?

A avaliação do papel histórico da luta de classes flutua de acordo com a própria luta. Depois da Comuna de Paris, a sociologia nascente opunha à noção de classe social um vocabulário que privilegiava os grupos sociais: elites, classes "intermediárias", "dirigentes", "médias".[1] Maio de 68, o maio rasteiro italiano, e a revolução portuguesa recolocaram brutalmente a luta de classes no primeiro plano. O discurso dominante dos anos oitenta insistia de novo sobre as categorias e as classificações. O conceito de classe foi então de bom grado redefinido como "um conceito antes de tudo classificatório" ou como um "filtro informativo" que permitia pôr um pouco de ordem na heterogeneidade social e estabelecer "classificações formalmente adequadas".[2] Esse é o momento em que nos encontramos.

No momento em que a crise econômica e as políticas liberais se traduzem por uma luta mais encarniçada do que nunca pela divisão

[1] Vilfredo Pareto insiste então sobre a mobilidade social e a "circulação das elites" suscetível de eliminar as barreiras culturais entre classes. Roberto Michels defende sua lei de ferro da oligarquia. Karl Renner deduz do trabalho não produtivo a idéia de uma "classe de serviços". Talcott Parsons desenvolve paralelamente uma teoria analítica da estratificação social. O próprio uso da palavra classe varia, com picos de freqüência antes de 1914, entre as duas guerras (1924-28, 1933-34, 1938-39) ou depois da Segunda Guerra Mundial (1953-58, 1970-72). Em compensação, a expressão "classes médias" é particularmente empregada às vésperas da Segunda Guerra Mundial, nos anos cinqüenta ou a partir de 1981. Ver Hélène Desbrousses, "Définition des classes et rapports d'hégémonie", em *Classes et catégories sociales*, Érides, 1985. Ver também Larry Portis, *Les Classes sociales en France*, Paris, Éditions ouvrières, 1988.

[2] Andrès de Francisco, "Que hay de teorico en la 'teoria' marxista de las classes", *Zona Abierta*, 59/60, Madri, 1992.

entre lucros e salários, sobre a legislação e a organização do trabalho, sobre a flexibilidade generalizada, essa ofensiva ideológica é ao mesmo tempo compreensível e paradoxal. A exclusão não suplanta a exploração, ela é antes sua conseqüência e seu avesso necessários. A relegação fora do processo produtivo priva com efeito os "excluídos" de uma possível reapropriação dos meios e das finalidades da produção. Sua desordem exprime-se então por explosões esporádicas contra as miragens do consumo, símbolos a um só tempo de suas aspirações frustradas e da hierarquia reinante dos valores. Essa revolta enraíza-se no âmago da relação de exploração, que faz do tempo de trabalho social a medida de toda a riqueza e ejeta periodicamente os "perdedores".

Quanto à admiração mais recente pelas "políticas da cidade", ela exprime o cuidado de urbanizar uma conflitualidade galopante por uma mescla de medidas de segurança e clientelistas destinadas às novas "classes perigosas".

UMA TEORIA GERAL DA EXPLORAÇÃO

Duas questões principais acham-se na origem da contestação do papel histórico das classes sociais: o enigma das relações sociais nos países do "socialismo real" e o porrete sócio-estratégico das "classes médias". John Roemer e Eric Olin Wright apresentam duas tentativas sistemáticas de responder a isso de um ponto de vista "marxista analítico".[3]

A partir da crise indochinesa e os confrontos sino-vietnamitas, John Roemer procurou compreender a política dos regimes burocráticos de um ponto de vista teórico, retirando dali "as leis de desenvolvimento do socialismo". Ele propõe para esse fim uma "teoria geral da exploração e das classes", onde a exploração capitalista não passaria de um caso particular.

[3] John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, 1983; *Analytical Marxism* (sob a direção de John Roemer), Cambridge University Press, 1986. Eric O. Wright, *Class, Crisis and the State*, Londres, New Left Books, 1978; *Classes*, Londres, Verso, 1985; *Interrogating Inequality*, Londres, Verso, 1994.

De acordo com seu "princípio de correspondência" entre exploração e classes, todo produtor que compra força de trabalho é um explorador, e todo produtor que a vende, um explorado. Esse princípio não é uma evidência nem uma verdade, mas "um teorema". Estatuto de classe e estatuto de exploração emergem no seio do sistema como conseqüência de um comportamento de otimização. "*A otimização individual* determina a estrutura de classe": se se introduz um mercado do trabalho, as classes se formam, e a pertinência de classe corresponde à relação de exploração. A questão é saber se o princípio de correspondência vale apenas para um modo de produção particular, ou seja, o modo de produção capitalista. Já que não se pode conhecer o tempo de trabalho incorporado numa mercadoria antes de conhecer o equilíbrio dos preços, "o valor-trabalho depende do mercado". Roemer conclui que a extorsão de trabalho excedente não é o traço determinante da relação de exploração e ele se propõe "redefini-la numa linguagem inteiramente independente da teoria do valor-trabalho". Esse abandono é com efeito a condição de uma *Teoria geral* aplicável a diversos modos de produção.

A maior inovação institucional do capitalismo consistiria em tornar a troca contratual de trabalho não coercitiva. Se nenhum elo de dependência pessoal hierárquica obriga mais o "trabalhador livre" a fornecer trabalho gratuito, como explicar a apropriação e a acumulação do produto excedente? A teoria do valor-trabalho propõe uma resposta a esse enigma. Roemer opõe-lhe uma definição da exploração corrigida pela teoria da justiça: "Um indivíduo ou uma coalizão são explorados se ele ou ela dispõe de uma alternativa mais vantajosa que a distribuição em vigor. A teoria marxista da exploração baseada no trabalho excedente aparece assim como um caso específico da teoria mais geral expressa na linguagem das relações de propriedade e da teoria do valor-trabalho." Além da relação de exploração capita-

lista, a *Teoria geral* aplica-se portanto indiferentemente à exploração escravista, feudal ou "socialista".[4]

Ela propõe uma modelização exagerada da relação social: "A exploração no sentido marxista pode existir mesmo quando não há instituição de troca de trabalho, produção de excedente e acumulação de riquezas na economia." Ela é então mediada pela troca de mercadorias produzidas e depende da "troca desigual". O aparecimento da exploração e das classes encontraria assim sua origem na instituição da propriedade privada e da concorrência mercantil mais do que no processo de expropriação direta do trabalho: "O traço fundamental da exploração capitalista não é o que acontece no processo de trabalho, mas a propriedade diferenciada das dotações produtivas[5]". Compreendida desse modo, a exploração pode resultar da troca desigual dos bens, e as classes podem cristalizar-se em função de um mercado do crédito, sem que necessariamente exista um mercado do trabalho. Essa hipótese é ilustrada pela comparação entre duas ilhas imaginárias, em que uma teria um mercado do trabalho sem mercado do crédito, e a outra, um mercado do crédito sem mercado do trabalho. Uma e outra veriam desenvolver-se a mesma divisão em classes. Roemer retira daí a idéia de que a coerção principal é aquela que visa a manter a relação de propriedade, a coerção exercida dentro da empresa para extrair o trabalho excedente, que é "de importância secundária para compreender a exploração e as classes".

Esse raciocínio estabelece uma firme distinção entre exploração e alienação, essencial para a *Teoria geral*. A exploração poderia com efeito ser eliminada naquilo que ela tem de especificamente capitalista sem que por isso sejam suprimidas as relações de autoridade e de alienação no processo de trabalho. A eventualidade de uma "exploração socialista" estaria então inscrita na famosa fórmula da "Crítica ao Programa de Gotha" ("a cada qual segundo o seu trabalho"), que de modo algum exclui as desigualdades baseadas nas competências e nas qualificações. O comunismo ("a cada qual segundo as suas necessidades") teria por tarefa histórica específica a supressão dessa "exploração socialista".

[4] John Roemer, *A General Theory...*, op. cit., p. 192.
[5] Ibid., p. 95.

A generalização teórica do marxismo analítico atinge aqui um grau de abstração onde desaparece a substância crítica do *Capital*: teoria do valor-trabalho, conceituação do trabalho abstrato etc. Voltemos às estações desse calvário expiatório.

1) Argüindo que não se pode determinar o tempo de trabalho incorporado na mercadoria antes de conhecer o equilíbrio dos preços, Roemer conclui "hereticamente" (de acordo com suas próprias palavras) que o "valor-trabalho depende do mercado". A heresia é menor do que ele gostaria de acreditar. Na medida em que o tempo de trabalho incorporado na mercadoria é "socialmente necessário", o valor que ele determina retroativamente ou *a posteriori* pela reprodução global depende bastante do mercado. De onde a circularidade lógica do *Capital*. Até aí Roemer acha-se menos afastado de Marx do que imagina. A revisão reside antes na dissociação entre produção e troca. Enquanto o marxismo vulgar reduz a exploração à relação de produção, Roemer a reduz à relação de propriedade e de troca, afirmando que "o mercado do trabalho é não apenas desnecessário para definir a exploração no sentido marxista, mas também para definir as classes no sentido marxista".

2) A coerção exercida no processo de trabalho tornar-se-ia desde então um aspecto "secundário" da exploração relativamente à manutenção das relações de propriedade. Em Marx, ao contrário, produção e troca determinam-se reciprocamente, de forma que o capital revoluciona o processo de trabalho e molda sua organização. O desenvolvimento da maquinaria e do modo de trabalho correspondente não é acessório. Ele é a própria carne da relação de exploração. O despotismo da usina resume a relação social. Pode-se, é claro, compreender as reservas de Roemer em face do culto do trabalho que assombra o movimento socialista, bem como sua desconfiança para com qualquer redução da luta de classes ao confronto capital-trabalho na esfera da produção. Mas ele vai muito mais longe. Sua relativização da relação concreta de exploração é perfeitamente coerente com sua rejeição da teoria dos

valores: "Enquanto a produção de mais-valia depende da produção, sua apropriação depende da troca", escreve ele. Voltando à economia clássica, ele percorre assim às avessas o caminho do *Capital* e separa as esferas (da produção e da troca) que Marx articula no seio de *um modo de produção e de troca*. A relação de exploração é realmente, neste último, uma relação de reprodução global cujo segredo mais íntimo é desvelado pela teoria do valor-trabalho e da mais-valia.

3) A despeito do rigor proclamado, o abandono da teoria do valor-trabalho conduz a formulações confusas. A exploração capitalista é assim definida como a apropriação do trabalho de uma classe por outra, sem menção do tempo de trabalho e da força de trabalho. Ela reduz-se a uma troca mercantil desigual baseada na habilidade ou na ingenuidade dos parceiros. O trabalho será explorado quando a cesta de mercadorias comprada pelo assalariado contiver menos tempo que ele mesmo tenha trabalhado. A capacidade muito particular que tem a mercadoria força de trabalho para funcionar além do tempo socialmente necessário à sua própria reprodução desaparece diante de uma formulação como essa. Diferentemente da busca de uma troca eqüitativa entre salário e cesta de bens, a teoria do valor-trabalho inscreve no processo de produção global o momento específico da produção de mais-valia onde se origina, sem se reduzir a isso, a relação de exploração.

O retorno ao vocabulário da economia clássica marca em Roemer a renúncia explícita à teoria do valor-trabalho e ao conceito de trabalho abstrato, confundido com a idéia (com efeito, quimérica) de um trabalho realmente homogêneo. A heterogeneidade irredutível do trabalho torna os termos da troca incomensuráveis e a própria exploração tendencialmente indefinível.[6]

4) Roemer propõe o abandono da teoria do valor-trabalho em favor de uma teoria geral da exploração, derivada da teoria dos jogos, que

[6] John Roemer, *A General Theory...*, op. cit., p. 179. Contentando-se em ver em Marx uma "quase homogeneização" dos produtores pelo viés da proletarização, Roemer confirma sua incompreensão da importância do trabalho abstrato e da relação lógica entre condições de produção e generalização da produção mercantil.

pressupõe uma alocação de referência alternativa à alocação existente. A comparação entre as duas permitiria distinguir diferentes tipos de exploração. De acordo com a teoria dos jogos, a retirada da partida constituiria o teste definitivo da exploração num sistema dado. Assim, os servos seriam explorados na sociedade feudal porque estariam mais bem aquinhoados se se retirassem do jogo com a sua cota e seus meios de autosubsistência sem ter que pagar a corvéia. Seja qual for o interesse prospectivo desses exercícios formais, eles se chocam com o fato de que a história não é um jogo. Retirando-se do "jogo" feudal, os servos ficariam talvez desobrigados da corvéia, mas não deveriam assegurar a si mesmos, em contrapartida, sua proteção militar até então a cargo do senhor, expor a própria vida etc.? Poderiam também sofrer os terrores da acumulação primitiva, tornarem-se desempregados e sem domicílio fixo, ao termo de um processo de proletarização no "jogo" capitalista. A hipótese lúdica da retirada não corresponde à áspera injunção da luta real. Concebidas como relações sociais e não como produto da "otimização individual", as relações de classe deixam pouca esperança de enganar seu destino. Certamente, cada qual é formalmente livre para escapar à sua condição de proletário. A condição para que todos não o tentem: a liberdade individual do trabalhador tem como reverso a não-liberdade coletiva da classe! Não se evade em massa do proletariado.[7] Essa a razão por que, sob a férula do capital, a troca contratual de trabalho não é institucionalmente tão "não coercitiva" quanto o pretende Roemer.

5) A *Teoria geral da exploração* repousa não sobre a extorsão do valor excedente, mas sobre um modelo de troca desigual que opera no tempo e no espaço: "A troca desigual e a divisão do trabalho produzem-se mesmo quando todos os países contam com o mesmo potencial tecnológico e forças de trabalho igualmente qualificadas. Constatamos, sistematicamente, a repartição entre setores de mão-de-obra nos países pobres e setores com grande concentração de capital nos países ricos, mas isso é a conseqüência do comportamento de otimização sob coerção do capital

[7] Gerald Cohen, "The Structure of Proletarian Unfreedom", em *Analytical Marxism*, op. cit., pp. 244-254.

e não de uma falta de *savoir-faire* tecnológico. Não há qualquer necessidade de imperialismo extra-econômico para produzir essa troca desigual; significa dizer que os termos da troca não precisam ser politicamente impostos, como o são num regime de câmbio livre, dada a propensão a otimizar dos países e suas riquezas diferenciais."[8] Tendo rejeitado a teoria do valor-trabalho, Roemer constata que a troca é naturalmente desigual tanto numa sociedade determinada quanto em escala internacional. Na falta de "trabalho abstrato" que permita estabelecer uma medida comum social entre trabalhos e produtos heterogêneos, estes últimos permanecem irremediavelmente incomensuráveis. Em que consiste então o caráter desigual da troca? No fato de que a otimização dos recursos naturais (de um indivíduo ou de um país) leva mais ou menos tempo? É essa provavelmente a razão por que essa troca desigual pode prescindir de um "imperialismo extra-econômico"! O desenvolvimento desigual e combinado do mercado mundial realmente existente é contudo bem estruturado por uma hierarquia de dominação e de dependência ao mesmo tempo econômica e monetária, política e militar, educativa e cultural. Na medida em que a produção mercantil permanece periférica, a troca desigual pode resultar inicialmente do exercício bruto da força (pilhagem para fins de consumo suntuoso). A regulação mercantil da produção e da troca estabelece, ao impor-se, um tempo abstrato socialmente necessário à produção. A desigualdade da troca não procede de uma temporalidade natural dos produtos, mas da desigual produtividade social do trabalho. Na ausência de um mercado do trabalho mundialmente unificado, a transferência das riquezas em favor dos mais ricos efetua-se em escala internacional pela degradação dos termos da troca (e não da troca desigual) sob o efeito da concorrência entre forças de trabalho desigualmente produtivas.[9]

6) Buscando conciliar a teoria de Marx e a teoria dos jogos, Roemer enreda-se em incoerências que em boa parte se devem à sua incompreensão da dupla determinação das classes. *Em sentido amplo*, histórico, as

[8] John Roemer, *A General Theory...*, op. cit., p. 60.

[9] Ver Thomas Coutrot e Michel Husson, *Les Destins du tiers monde*, Paris, Nathan, 1993.

classes e a exploração podem designar realidades bem diferentes e modos de extorsão do trabalho excedente irredutíveis à exploração capitalista do trabalho assalariado: as relações de dominação e de exploração acham-se imbricadas diferentemente tanto numa sociedade escravista ou feudal quanto numa sociedade de produção mercantil generalizada. *Em sentido estrito*, a "crítica da economia política" visa à relação de exploração capitalista e às relações de classes que ela determina. Obscurecendo a compreensão conceitual dessa realidade, a *Teoria geral* perde em precisão o que pretende ganhar em extensão, sem por isso permitir uma periodização histórica convincente. As extrapolações de Elster acentuam essas inconseqüências. Trata-se de saber se as classes desempenham um papel igualmente decisivo para explicar a ação coletiva em sociedades diferentes. Considerando que a oposição entre propriedade e não-propriedade é muito vaga para caracterizar a noção de classe, ele propõe uma definição geral: "Uma classe é um grupo de pessoas obrigadas, em função do que possuem, a se engajarem nas mesmas atividades, se quiserem fazer o melhor uso de suas dotações." Essas dotações compreendem tanto propriedades alienáveis quanto capacidades inalienáveis e bens culturais. A exploração já não se baseia no consumo da força de trabalho para além do tempo necessário à sua própria reprodução, mas, como em Roemer, na troca desigual: 1) "todas as mercadorias são exploradas sob o capitalismo, e não apenas a força de trabalho; por conseguinte, a exploração do trabalho não explica os lucros"; 2) a dominação não é o simples reverso da exploração; 3) medir a alienação diferente em termos de mais-valia é possível mas sem grande interesse; 4) a desigualdade diante dos meios de produção não é mensurável em termos de exploração. A conclusão de Roemer será "que a teoria da exploração é um domicílio de que não mais precisamos: ela serviu de chicote para educar uma família vigorosa, mas devemos agora deixá-lo".[10] Este veredicto não surpreende: o abandono da teoria do valor-trabalho conduz logicamente ao abandono da teoria da exploração. Em

[10] John Roemer, "Should Marxists be Interested in Exploitation?", em *Analytical Marxism*, op. cit., p. 262.

virtude do princípio de correspondência, o abandono da teoria da exploração deveria conduzir em seguida ao do conceito de classe em favor de uma microssociologia dos grupos, dos agentes e dos atores.[11]

Roemer assume a abstração de seu modelo: "O modelo não pretende discutir a história." Claro que a história não faz nada. Mas às vezes ela se revolta. A *Teoria geral* permite supostamente uma análise (econômica) do "socialismo real" no momento do conflito sino-vietnamita e da estagnação sob Brejnev. A exploração capitalista e a exploração socialista seriam variantes de uma exploração geral. O "socialismo real" é com efeito entendido como uma combinação de exploração socialista (das competências) e de exploração hierárquica (ou de estatuto) sem extorsão de valor excedente, tomando a exploração socialista a forma dos estimulantes materiais à qualificação. Se a supressão desses estimulantes acarretasse uma degradação da situação dos menos aquinhoados por uma baixa geral da produtividade, essa exploração específica poderia ser, de acordo com a teoria da justiça, considerada socialmente necessária durante um determinado período.

Segundo Roemer, a exploração socialista acha-se inscrita na fórmula de distribuição "a cada qual de acordo com o seu trabalho" na medida em que ela implica precisamente essas desigualdades de qualificação, de diplomas, de competências, das capacidades. O socialismo poderia começar a combater a alienação nas relações de trabalho, mas só o comunismo e a distribuição "de acordo com as suas necessidades" viriam ao fim da exploração socialista. Ficamos portanto a braços com duas questões:

1) A exploração hierárquica é socialmente necessária?

2) Os trabalhadores seriam mais bem aquinhoados num sistema capitalista?

Se a resposta à segunda questão for não, a resposta à primeira será sim. Inversamente, se a resposta à segunda questão for sim, a resposta

[11] Ao preço de acrobacias conceituais: que significa a *exploração* das mercadorias (*commodities*) ou a *exploração* das coisas? Quanto à idéia de medir a alienação *individualmente* na bitola da mais-valia arrancada a cada um e a cada uma, revela apenas mania de medir.

à primeira será não. Na história real, essas questões são insolúveis em termos de modelos. A ação desenrola-se num espaço-tempo regido pela lei do desenvolvimento desigual e combinado em que a resposta às duas questões pode ser duas vezes não. Pode-se estimar que a exploração burocrática parasitária e os privilégios da Nomenklatura não eram nem um pouco necessários na União Soviética, na China e em outros lugares, sem por isso mesmo concluir que os trabalhadores teriam sido certamente mais bem aquinhoados sob o capitalismo. Depois da queda do Muro de Berlim, essa alternativa binária nutriu muitas ilusões sobre a terra prometida do mercado. A escolha entre um antes e um depois, um aqui e um alhures, é sempre demasiadamente simples. A exploração (ou a espoliação) burocrática era intolerável não comparativamente ao capitalismo em sua realidade mundial ou a um socialismo democrático ainda inexistente, mas em função da irracionalidade e dos sofrimentos que ela inflige aos oprimidos. Para as populações diretamente interessadas, a restauração do capitalismo e da ditadura mercantil não chegava a constituir uma garantia melhor. A expectativa delas era o nível de vida sueco ou francês. Sua sorte efetiva na inserção de uma relação mundial de dominação e de dependência é antes a de um novo terceiro mundo e meio. As especulações sobre o destino coletivo segundo o princípio teórico da retirada subestimam o fato de que, nessas reviravoltas, não há trajetória social homogênea. O "jogador" (no caso, a classe trabalhadora e as nacionalidades) divide-se: na distribuição geral das cartas, há sempre alguns ganhadores e muitos perdedores.

Em 1983, Roemer tinha na conta de utópico o sonho de uma sociedade socialista igualitária e sem classes. A revolução socialista limitava-se, segundo ele, à eliminação de uma forma especificamente capitalista de exploração, e não de toda forma de exploração. A questão crucial era saber se "a exploração socialista" era "socialmente necessária" nessa etapa, no sentido de que uma exploração possa ser considerada socialmente necessária se a sua supressão puder agravar a situação dos explorados: "Minha convicção é que, nas sociedades socialistas realmente existentes, a exploração socialista é socialmente necessária", do mesmo modo que a exploração capitalista teria sido

a origem socialmente necessária e progressista aos olhos de Marx."[12] Explicitamente inspirado do *maximin* da teoria rawlsiana da justiça, esse raciocínio alcança as mesmas conclusões apologéticas sobre o socialismo burocrático que as de Rawls sobre o liberalismo mitigado. Se a exploração socialista se tivesse reduzido unicamente à exploração das competências pelo viés dos estimulantes materiais, sem interferência da exploração hierárquica (pelos privilégios), essas sociedades teriam podido ser consideradas "sem reserva" como socialistas. Mas "a história se complica por causa da presença de outras formas de desigualdades", cuja repartição não tem nada de aleatório.

Pode-se também conceber que a exploração hierárquica seja socialmente necessária (e não parasitária) na medida em que os privilégios contribuiriam para o desenvolvimento ótimo das forças produtivas num determinado momento. Não raro foi esse, aliás, sob diversas variantes, o argumento autojustificativo do burocrata dirigente. Roemer percebe que está correndo o risco de mostrar-se complacente para com a ordem burocrática. Mas ele é prisioneiro de sua própria teoria. Haveria exploração socialista se os trabalhadores fossem mais bem aquinhoados ao se retirarem do jogo. Contudo, para irem aonde? Para recaírem na exploração capitalista ou para se dirigirem a um socialismo de autogestão cuja eficácia virtual é indemonstrável. A conseqüência é evidente: "Se a exploração hierárquica é socialmente necessária e distribuída de maneira aleatória", em nome do que criticar o socialismo realmente existente? De acordo com a terminologia rawlsiana, um tal regime seria considerado "justo".[13] Propondo-se a meta de produzir uma "teoria da exploração econômica sob o socialismo", Roemer lança à mesa o seu curinga, introduzindo a idéia de uma avaliação subjetiva da "necessidade social". Distinta da justiça, a apreciação dessa necessidade dependeria parcialmente do juízo de uma consciência coletiva. Como Marx diante dos desempenhos do capitalismo juvenil, poder-se-ia assim admitir a necessidade social de uma forma de exploração sem aprová-la ou resignar-se

[12] John Roemer, *A General Theory...*, op. cit., p. 241.

[13] John Roemer, *A General Theory...*, op. cit., p. 248.

a ela: "Embora o capitalismo tenha sido originalmente progressivo e a exploração capitalista socialmente necessária, ele era injusto: um conceito de justiça permite a existência de um mal necessário."[14] O grau de revolta ou de insubmissão tornar-se-ia um dos critérios dinâmicos da não-necessidade, lembrando-se apenas que a rebelião não resulta em Marx da sorte reservada, num outro jogo hipotético, ao jogador menos aquinhoado do jogo atual, mas da lógica implacável do conflito, imanente à própria relação de exploração.

A *Teoria geral* torna insatisfatória a maior parte das caracterizações do "socialismo real": capitalismo de Estado, poder da classe gestora, capitalismo sem capitalistas. Mais bem inspirado e mais sério que os ideólogos franceses na mesma época, Roemer sublinha bem as diferenças estruturais entre uma sociedade capitalista, cuja regulação global é mercantil e onde a exploração toma a forma da apropriação da mais-valia extorquida, e uma sociedade burocraticamente regulada pelo plano. No segundo caso, os ricos são menos ricos que os capitalistas, não há mercado real da força de trabalho, os privilégios econômicos decorrem do monopólio do poder político. Essas diferenças verificam-se *a contrario* desde o desmembramento da União Soviética. A penúria de capital produtivo não é a menor das dificuldades sobre a via do restabelecimento de uma regulação mercantil global.

Para Roemer, a posição privilegiada da burocracia depende antes da exploração hierárquica que da exploração capitalista. Seu controle sobre a propriedade procede de sua dominação e não o inverso. A partir do momento em que ela se combina com o restabelecimento de critérios mercantis, a exploração socialista gera o renascimento de uma exploração propriamente capitalista. Voltando do modelo à história, a luta retoma os seus direitos sobre o jogo.

[14] Ibid., p. 276. Para Roemer, a teoria da exploração baseada no valor-trabalho só se aplicaria ao capitalismo e não apresentaria mais que um aspecto do materialismo histórico. O outro aspecto, deixado de lado, residiria no mecanismo pelo qual o materialismo histórico propõe realizar sua predição determinista, ou seja, a luta de classes. É assim "a sociologia da injustiça que deve fornecer o elo entre essas duas faces da teoria marxista da história" (ibid., p. 289).

Preocupado em preservar uma lei do progresso, Roemer associa sua teoria geral da exploração à teoria da história segundo Gerry Cohen: "Parece que a história elimina necessariamente as diversas formas de exploração numa certa ordem." A diferença entre a economia burguesa vulgar e a crítica da economia política estaria em que a segunda poderia julgar a exploração capitalista progressista em dado momento sem hesitar em chamá-la pelo seu nome, enquanto a primeira se esmeraria em mascarar essa relação social. Do mesmo modo, os comunistas revolucionários podiam combater os privilégios e os crimes do despotismo burocrático sem deixar de compreender suas determinações históricas, enquanto a burocracia termidoriana recusava-se a ser designada pelo seu nome e negava selvagemente a realidade da exploração burocrática. Do ponto de vista materialista histórico segundo Roemer, "a história progride por eliminação sucessiva das formas de exploração socialmente não necessárias num sentido dinâmico". Os explorados da véspera não se acham mais bem aquinhoados de um dia para o outro: questão de ritmos e de transições. Essa problemática teria a vantagem de separar a justiça da história: "Embora o capitalismo tenha sido originalmente progressista e a exploração capitalista socialmente necessária, eles eram injustos: o conceito de justiça permite a existência de um mal necessário."[15] Mas, se o princípio de justiça não for respeitado, em que essa exploração seria socialmente necessária?

O PORRETE DAS CLASSES MÉDIAS

Em *Teorias da mais-valia*, Marx censura Ricardo por negligenciar o aumento numérico das classes médias. Um comentário análogo aparece no capítulo inacabado do *Capital*. Tal insistência contradiz a visão mecanicista de um desaparecimento inelutável das classes intermediárias que não raro lhe atribuem.

[15] John Roemer, *A General Theory...*, op. cit., pp. 271-273.

As diferenciações sociais sempre renascentes tornam mais que necessária a seus olhos a compreensão das relações fundamentais entre as classes, a única coisa capaz de preservar a inteligibilidade do desenvolvimento histórico.

Enquanto a *Teoria geral* segundo Roemer visa a elucidar a questão da "exploração socialista", os trabalhos de Eric Olin Wright atrelam-se à questão das classes médias.[16] Ele entende devolver ao conceito geral de classe "toda a sua complexidade" para apreender melhor a realidade contraditória das classes intermediárias. Sua busca de "microfundações" responde ao canto das sereias da sociologia e da teoria dos jogos.

Wright contesta entretanto que a análise microssociológica implique um alinhamento inevitável com o individualismo metodológico: "Nunca sustentei que [essas estruturas de classe] sejam redutíveis a propriedades individuais, como deseja o individualismo metodológico", nem que os processos causais da teoria das classes "pudessem ser corretamente representados nos termos da interação entre indivíduos".[17]

Voltando a seus ensaios e tateamentos sucessivos, ele explorou dois tipos de respostas. Numa primeira problemática, tentou resolver a questão das classes médias combinando critérios hierárquicos de dominação e critérios econômicos de exploração. Fazendo intervir a dinâmica das redes e das trajetórias, buscou "elaborar um conceito coerente de estrutura de classe", precondições para qualquer compreensão satisfatória

[16] Ver também "What is Middle About of Middle Class", em *Analytical Marxism*, op. cit., e "Rethinking Once Again the Concept of Class Structure", em Eric O. Wright et al., *The Debate on Classes*, Londres, Verso, 1989.

[17] Em *The Debate on Classes*, op. cit. No mesmo texto, Wright não consegue entretanto evitar as derrapagens nesse sentido: "Como indivíduo, ser capitalista significa que o bem-estar econômico depende da extração de trabalho excedente [...]; como trabalhador, da venda exitosa da força de trabalho"; descrever os membros de uma classe como indivíduos que compartilham interesses materiais sugere que eles teriam em comum os mesmos dilemas que dizem respeito à ação coletiva e à busca individual do bem-estar econômico e do poder. Do mesmo modo, Andrès de Francisco, para quem o conceito de classe é "antes de tudo um conceito classificatório", escreve que uma teoria das classes "partirá portanto de uma classificação dos indivíduos" ("Que hay de teorico...", loc. cit.).

das relações entre estrutura de classe, formação de classe e luta de classe. Guiado pela preocupação estratégica de alianças duradouras entre a classe operária e certos segmentos das classes médias, chegou assim à noção de "posições contraditórias nas relações de classe". Essa primeira problemática define a exploração como "apropriação do excedente". Essa fórmula geral deixa novamente em maus lençóis a teoria do valor-trabalho. Da mesma maneira que encontramos em Bourdieu explorados dominantes e exploradores dominados, as "posições contraditórias" em Wright podem "pertencer simultaneamente a várias classes". Explorados enquanto assalariados e dominantes por sua função hierárquica, os quadros se achariam assim numa posição capitalista do ponto de vista das relações de controle e numa posição proletária do ponto de vista das relações de propriedade.

Seguindo a distinção de Poulantzas entre modo de produção e formação social, essa abordagem baseada na diferença entre estrutura de classe e formação de classe comporta duas fraquezas maiores. De um lado, tende a privilegiar a noção de dominação em detrimento da relação de exploração; de outro lado, quase não permite que se trate a questão das classes no seio do aparelho de Estado em geral e das sociedades burocráticas em particular. Em *Classes*, Wright inquieta-se por ver seu coquetel de critérios reduzir a luta de classes a uma relação conflitual entre outras e dissolver a noção de classe numa sociologia em migalhas dos grupos de interesse e de poder. A insistência sobre as relações de autoridade e de dominação convém com efeito à conflitualidade específica das sociedades burocráticas, mas o compromisso eclético entre exploração e dominação só constitui um instrumento cômodo de classificação ao preço de um relaxamento teórico. É preciso portanto resolver-se a privilegiar o critério de dominação (sob o risco de uma fragmentação sem fim dos grupos e das categorias) ou voltar ao primado da relação de exploração.

A primeira tentativa de Eric Olin Wright desemboca assim numa curiosa alternativa. Uma combinação das relações de exploração e de dominação seria concebível ao nível da reprodução global e do conflito político, onde atua em última instância a configuração das classes. Em

certas formações sociais, as relações hierárquicas, seladas pela autoridade política ou religiosa, poderiam ser dominantes. No modo de produção capitalista, em compensação, autonomizando-se do político, a economia determina a estruturação da relação social. Esse o motivo por que a relação de exploração ocuparia a posição dominante.[18]

Voltando ao primado da relação de exploração, a segunda problemática de Wright inspira-se nas "explorações múltiplas" de Roemer. Em vez de reservar a noção de exploração à sociedade capitalista propriamente dita e chamar de dominação às outras formas não igualitárias de relação social, esse último distingue a exploração capitalista (baseada na propriedade dos meios de produção) da exploração feudal (baseada no estatuto) ou "socialista" (baseada no controle dos "bens de organi-

[18] Em sua aplicação extensiva do duplo critério de exploração e de dominação à determinação das classes, Antony Giddens reserva, ao contrário, o primado da primeira ao modo de produção capitalista. A propriedade privada dos meios de produção seria a fonte em si e para si de um poder social global, enquanto sob o feudalismo e em todas as outras sociedades de classe o controle dos meios de autoridade seria determinante. Giddens distingue assim "sociedade de classes" (em outras palavras, a sociedade capitalista em que a divisão em classes é o princípio central da organização social) e "sociedade dividida em classes" (ou seja, as sociedades em que as classes não constituem o princípio estrutural determinante). Uma tal distinção pode parecer um mero artifício. A hesitação em rebaixar toda a história da humanidade à luta de classes, tal como ela se desenvolve especificamente sob o capitalismo, ganha no entanto outro alcance quando Giddens se opõe à "redução" da conflitualidade social à conflitualidade de classe na sociedade burguesa. Para ele, a apropriação coercitiva e a posse constituem um critério tão importante quanto a propriedade e a exploração. A partir daí, o primado da dominação impõe-se sub-repticiamente, e a teoria das classes anula-se diante de uma sociologia weberiana dos grupos. A principal censura de Eric O. Wright para com Giddens não está nisso. Ele parece antes temer que a exigência de uma teoria específica em cada formação social acabe por separar a teoria das classes da teoria da história, tornando impossível qualquer inteligibilidade global: "Não haveria mais razão para que a análise de classe constituísse a base de uma teoria social de caráter geral. Tal é o principal desafio contido na crítica de Giddens, desafio que os marxistas deveriam levar mais a sério." Com efeito. Mas a dialética entre a acepção específica e a acepção genérica do conceito de classe permite enfrentar esse desafio conciliando a especificidade de uma formação social determinada e o movimento conflitual histórico global.

zação"). Não se trata de uma simples comodidade terminológica. Em cada um dos casos, o termo exploração remete a uma distribuição de dotações e de riquezas que reproduz a desigualdade e não a um sentimento subjetivo de subordinação ou de opressão. Wright distingue quanto a isso quatro tipos de recursos cuja apropriação desigual funda diversos modos de exploração: a) os bens de força de trabalho cuja exploração direta seria feudal; b) os bens de capitais cuja exploração seria capitalista; c) os bens de organização cuja exploração seria estatista; d) os bens de competências (títulos, diplomas, qualificações) cuja exploração seria socialista. Essa tipologia definiria classes exploradas e exploradoras correspondentes aos diferentes modos de produção que dão conta de uma seqüência histórica "de eliminações sucessivas" (feudalismo-capitalismo-estatismo-socialismo). Sob o risco de recair num determinismo histórico tristemente linear!

Eric Olin Wright reconhece honestamente as dificuldades dessa segunda solução. Por que dizer que um diplomado é explorador de trabalho menos ou não qualificado e por que não dizer que ele próprio é simplesmente menos explorado? Temos aqui o velho problema do "justo salário" impossível de achar, que definiria o grau zero da exploração graças à *troca eqüitativa* de um tempo de trabalho social contra bens e serviços que representam um tempo de trabalho social equivalente. Não surpreende que esse enigma das "classes médias" conduza a essa vasta "zona cinzenta" sem exploradores nem explorados. Não existe entretanto nenhum meio simples de traçar essas linhas de divisão dos lucros: "Os diplomas são uma base relativamente ambígua para definir uma relação de classe, pelo menos se temos a intenção de construir o conceito de classe a partir da relação de exploração."[19] A desigualdade de qualificação não se torna pertinente para a análise da relação de classe senão a partir do momento em que ela intervém diretamente no acesso ao poder ou à propriedade. Se os quadros são explorados (enquanto força de trabalho) e exploradores (enquanto detentores de um capital de organização), eles deveriam ter um interesse objetivo na eliminação da

[19] Eric O. Wright, *The Debate on Classes*, op. cit.

exploração capitalista e numa sociedade baseada exclusivamente na exploração organizacional. Não é praticamente o caso.

As soluções sucessivamente examinadas por Eric Olin Wright revelam-se portanto insatisfatórias a seus próprios olhos.[20] Em virtude da problemática das "posições contraditórias", a classe média situa-se simultaneamente na classe operária e na classe capitalista. A exploração secundária (de qualificação e de organização) determina por outro lado estatutos mediatos e trajetórias temporais no seio das classes. As relações de exploração sem dominação e reciprocamente (carcereiro/prisioneiro, filhos/pais) não são portanto relações de classe: "O processo de trabalho capitalista deve ser compreendido como uma estrutura de relações nas quais os capitalistas têm a capacidade de dominar os trabalhadores." Como diz muito bem o próprio Wright, "a questão é saber se esse repertório de novas complexidades enriquece a teoria ou acrescenta confusão".

Roemer define a exploração em termos puramente econômicos. Já o seu conceito de classe é especificamente político. Ao caracterizar as relações de classe como "a unidade das relações de apropriação e de dominação", Wright afasta-se menos da teoria de Marx. Os qualificados não "dominam" os não qualificados, e uma camada relativamente privilegiada não constitui *ipso facto* uma classe diferente. Reciprocamente, "se a dominação é ignorada ou relativizada, como é o caso em certas análises de Roemer, o conceito de classe perde muito de sua capacidade explicativa para o conflito social e a transformação histórica". Wright propõe portanto passar de uma crença primitiva no primado das classes a uma abordagem aberta do papel causal das classes.[21]

O que se acha estrategicamente em jogo na controvérsia é duplo.

[20] Para a sociologia weberiana, a empresa é mais fácil. Desde que as estratificações se operem diretamente na relação com o mercado, o conceito de classe não tem com efeito necessidade de estar associado a um modo de produção particular; tampouco se baseia numa polarização antagônica central e autoriza uma fragmentação indefinida de grupos e de classes.

[21] Eric O. Wright, *Interrogating Inequality*, op. cit., pp. 71, 247.

1) Colocar sobre um mesmo plano diferentes modos não igualitários de apropriação sem relação reguladora central conduz, sem necessariamente acomodar-se à ordem estabelecida, a pluralizar as linhas do conflito e a fragmentar a luta de classes. O anticapitalismo dilui-se nos anticapitalismos. Ao renunciar aos programas unificadores e ao que se acha estrategicamente em jogo no poder, essa abordagem erige em teoria uma prática das coalizões temáticas, dos grupos de pressão, das alianças variáveis. Claro que é perfeitamente legítimo conceber os atores sociais não como realidades dadas, mas como "construtos". Não basta porém perguntar-se se as classes existem ainda: é também preciso decidir se essa forma de conflitualidade desenvolve uma lógica de liberação superior a outras formas, religiosas ou comunitárias, de confrontos. Para que tal escolha não dependa do puro voluntarismo ou do voto piedoso, é preciso existir uma relação entre o real e o construto; em outras palavras, é necessário que a unificação de conflitualidades plurais em torno de um conflito estruturante corresponda ao papel centralizador da regulação global mercantil e do poder político que a garanta. Do contrário não haverá mais estratégia política possível na frente fragmentada das explorações e das revoltas em migalhas que elas geram, mas simplesmente um *lobbying* irisado, um após outro.

2) A outra conseqüência é que uma teoria geral da exploração baseada no acesso ao mercado (e não na extorsão e na apropriação de valor excedente) fortalece o "socialismo de mercado". Roemer e Van Parijs, cada qual à sua maneira, exercitaram-se nisso. Roemer imaginou uma dualidade monetária (entre uma moeda de consumo e uma moeda de estoque), como se a distribuição pudesse comandar praticamente a produção. Consciente da dificuldade, Van Parijs concede que a distribuição possa também dizer respeito aos meios de produção, o que nos leva de volta pura e simplesmente ao ponto de partida. Em "A Capitalist Road to Communism", Van Parijs, de modo quase contraditório, propõe um direito individual à renda universal que permita a todos viver em condições moralmente aceitáveis. Na ausência de elo entre privação dos meios de produção e privação dos meios de

subsistência, não haveria mais, com efeito, nenhuma obrigação social para a venda do poder de trabalho.[22] Sem coerção, mais mercado de trabalho, mais exército de reserva, mais desvalorização da força de trabalho. A teoria do valor-trabalho traz à tona entretanto a boa recordação dos ingênuos liberais-comunistas. O direito incondicional à existência é tão incompatível com o capitalismo realmente existente quanto a democracia participativa com o "socialismo realmente existente". No mundo profano, a renda universal assume a forma da renda minimal e da exclusão assistida. As lucubrações de Van Parijs não têm sequer a virtude de estimular o sonho. Elas redundam na utopia reacionária de um comunismo de mercado baseado na propriedade mista, sem que se saiba quem decide investir, de acordo com que prioridades e de acordo com que processo de trabalho.

QUEM EXPLORA QUEM?

Nos anos cinqüenta, a sociologia do trabalho de Alain Touraine privilegiava a consciência de grupo em detrimento da consciência de classe: "A importância e a diversidade das relações que se estabelecem entre os homens durante o trabalho e fora do local de trabalho fazem com que eles se concebam mais facilmente como grupo particular concreto do que como uma fração de uma categoria abstrata, definida em seu princípio por um tipo particular de situação e de relações sociais consideradas fundamentais." O assunto em moda na época era o da integração social. Expressando o indivíduo suas reivindicações não mais como produtor mas "como consumidor", a noção de classe tornava-se caduca. Serge Mallet, para quem a classe operária nunca foi uma "comunidade sociológica", reprovava em Touraine confundir "a con-

[22] Philippe Van Parijs, "A Capitalist Road to Communism", *Theory and Society*, 1986. Ver também em *Actuel Marx*, "Les paradigmes de la démocratie", Paris, PUF, 1994.

dição operária — noção sociológica — e o fato da existência autônoma dessa classe nas relações de produção — noção econômica e política". Ele acentuava mais as mutações internas na classe operária (massificação dos operários especializados, expansão do assalariados colarinho-branco) do que sua extinção. Essas polêmicas recorrentes correspondem a transformações sociais efetivas e a evoluções mais diretamente ideológicas (promoção do individualismo e apologia da concorrência vão de par com uma desagregação e um refluxo das solidariedades de classe) que exigem que não nos afastemos da análise dos movimentos sociais.

Se se quiser encontrar a qualquer preço uma definição de classes, será preciso ir buscá-la (e bem) mais em Lenin do que em Marx: "Chamamos classes a *vastos grupos de homens* que se distinguem pelo lugar que ocupam num sistema historicamente definido de produção social, por sua relação (em geral fixada por leis) com os meios de produção, por seu papel na organização social do trabalho, pelos modos de obtenção e a importância da parte das riquezas sociais de que eles dispõem."[23] Certamente a menos ruim, essa definição pedagógica articula três critérios:

a) a posição para com os meios de produção (na qual Lenin faz intervir a definição jurídica da propriedade — as *leis*);

b) a posição na divisão e na organização do trabalho;

c) a natureza (salarial ou não), mas também a importância (o montante) da renda.

O fato de tratar-se de "vastos grupos de homens" deveria além disso acabar logo com os exercícios sociológicos estéreis sobre os casos limites ou os casos individuais. A dinâmica das relações de classes não é um princípio de classificação categorial.

O exercício que consiste em submeter os dados empíricos da estatística a uma interpretação crítica em termos de classes permite experimentar sua pertinência conceitual. Segundo o censo de 1975 na França, cerca de 83% da população ativa são naquela data assalariados (contra

[23] Lenin, *La Grande Initiative*, Moscou, *Obras*, t. XXIX, p. 425.

76% em 1968). No quadro de um desenvolvimento geral do salariado, os quadros superiores e médios e os empregados conhecem as maiores taxas de crescimento, acompanhadas de mutações importantes no seio dessas mesmas categorias. De 1968 a 1975, o número de operários aumenta em 510.000 em número absoluto, o dos quadros superiores em 464.000, o dos "quadros médios" em 759.000, o dos empregados em 944.000. Esses dados brutos não permitem entretanto uma interpretação direta em termos de classes: os contramestres são por exemplo contados como operários e os técnicos como quadros médios. Em contrapartida, os mesmos dados permitem constatar uma progressão global dos operários e empregados superior à dos quadros superiores e médios. Sobre o conjunto da população ativa, a parte dos operários propriamente dita passa de 33% (em 1954) a 37,8% em 1968, em seguida a 37,7% em 1975, quando os efetivos operários aumentaram perto de meio milhão durante esse período.

Com um efetivo total de 3.100.000, a categoria dos empregados de escritório aumenta mais rápido que a dos empregados do comércio, mas são contados entre eles numerosos agentes das empresas públicas ou nacionalizadas, dos quais 77.000 postalistas e carteiros. Os empregados do comércio contam 737.000 assalariados, com uma maioria de mulheres. De acordo com a problemática de Lenin, a esmagadora maioria desses empregados: a) não são proprietários de sua ferramenta de trabalho; b) ocupam uma posição subalterna na divisão do trabalho, não exercendo função de autoridade e efetuando — pelo menos um bom número deles — um trabalho manual; c) têm uma renda salarial não raro inferior à do operário qualificado. Por menos que se renuncie à imagem simbólica e ideologicamente carregada de uma classe identificada de acordo com as épocas com o retrato falado do mineiro, do ferroviário ou do metalúrgico, eles pertenceriam portanto em sua grande massa ao proletariado.

Os "quadros médios" conhecem uma progressão rápida desde 1954, de 6% nessa data a 14% em 1975 com 2,8 milhões de assalariados. A rubrica estatística sob a qual eles figuram reagrupa quatro categorias fundamentais: os "professores de primeiro grau e profissões

literárias", os técnicos que se opõem aos quadros administrativos médios por seu papel quase sempre produtivo e um salário próximo do salário dos operários qualificados, os "intermediários médicos e sociais", e enfim os "quadros administrativos médios" que preenchem uma função de enquadramento, ou seja, de direção e supervisão dos empregados na administração, nos bancos, no comércio (sua função de enquadramento é aliás atestada por uma distância sensível de cerca de 20% entre seu salário médio e o do conjunto da categoria "quadros médios").

A análise do censo sócio-profissional de 1975 permite portanto tirar as seguintes conclusões:

1) A burguesia propriamente dita representa então cerca de 5% da população ativa (industriais, grandes negociantes, uma fração dos exploradores agrícolas e das profissões liberais, a hierarquia clerical e militar, a maior parte dos "quadros administrativos superiores").

2) A pequena burguesia tradicional (agricultores independentes, artesãos, pequenos comerciantes, profissionais liberais e artistas) representa ainda mais ou menos 15% da população ativa.

3) A "nova pequena burguesia" representa entre 8 e 12% dessa população, dependendo de que aí se incluam, além de uma parte dos quadros administrativos superiores e médios, os jornalistas e os agentes de publicidade, as profissões liberais que se tornaram assalariadas, os docentes do curso superior e do segundo grau, os professores do primeiro grau (o que continua sendo muito discutível).

Em todos os casos, o proletariado (operários de indústria, empregados do comércio, bancos e seguros, do serviço público, e assalariados agrícolas) constitui os dois terços (de 65 a 70%) da população ativa (cujo recenseamento exclui as mulheres que trabalham no lar e a juventude escolarizada).

O censo de 1982 registra os primeiros efeitos globais da crise. Mas a comparação com os precedentes é dificultada pelas modificações da nomenclatura. Fica claro, porém, que a parte global do salariado na população ativa continua a crescer, atingindo 84,9% contra 82,7% em 1975 e 71,8% em 1962. A proporção de operários industriais, que tinha começado a recuar desde 1975 (35,7% contra 35,9% em 1968), cai

para 33,1%. Em números absolutos, essa categoria progride ainda de 0,5% entre 1975 e 1982, e sua taxa de crescimento estabelece-se numa média de 10,2% entre 1962 e 1982. Essa evolução média mascara uma profunda disparidade entre os operários qualificados, cujo número continua a aumentar (+ 10,2%), enquanto o dos operários especializados recua (para - 11,6%). A taxa de crescimento da categoria "empregados" durante o setenato 1975-1982 é de 21% (95% a partir de 1962). Em números absolutos, eles são 4,6 milhões (contra 7,8 milhões de operários). Mas a ventilação sócio-profissional oculta os efeitos do desemprego: uma nítida perda de 700.000 empregados industriais e uma baixa efetiva do número de operários ativos. No outro pólo, a parte dos quadros superiores e médios na população ativa passa de 8,7% em 1954 para 21,5% em 1982. Contudo, eles não teriam como, de acordo com a interpretação do censo de 1975, constituir um conjunto de classe homogêneo sob a denominação abrangente de pequena burguesia. Uma parte dessa massa pertence com efeito às camadas superiores do proletariado, uma outra à burguesia, o resto constituindo uma nova pequena burguesia ou "pequena burguesia de função", cuja expansão a partir de 1975 não tem nada de explosivo.

Assiste-se portanto a uma erosão relativa do proletariado e a um declínio dos operários de indústria em favor da nova pequena burguesia, sem que ainda resulte daí uma mutação qualitativa. Em contrapartida, as diferenciações internas no proletariado arranham as solidariedades e obscurecem a consciência de classe. Elas são o resultado de uma desconcentração das unidades de produção, de uma reorganização flexível do trabalho, de uma individualização aumentada das relações sociais, acompanhadas de uma mobilidade social ascendente para uma parte dos operários qualificados. No nível da reprodução, a interrupção do crescimento urbano (desde o censo de 1982, as cidades com menos de 20.000 habitantes têm um crescimento superior à média), a manutenção à parte da produção e da escolarização prolongada, a privatização do consumo e do lazer exercem um efeito dissolvente sobre a identificação de classe das novas gerações. Estamos assistindo ao fim da "cultura de exclusão"? A taxa de sindicalização diminui espetacular-

mente, mas o fenômeno é muito desigual em escala européia para não indicar fortes especificidades nacionais. O sentimento declarado de pertencer a uma classe social regride de 66% em 1976 a 56% em 1987: entre os operários, o sentimento de pertencer ao mundo dos trabalhadores passa de 76% em 1976 a 50% em 1987; entre os jovens, o recuo é ainda mais pronunciado. Explicável pelo peso crescente do desemprego, um recuo não linear da atividade grevista manifesta-se a partir de 1976-1977, com uma retomada em 1986-1989 e uma nova retomada em 1993.

O problema não é de ordem sociológica, é antes a questão da reversibilidade política dessas tendências — em outras palavras, a relação entre mutações sociais, lutas e efeitos de consciência — que deve reter a atenção.

Enquanto Marx parte da produção para fundar a reprodução, a maioria das análises sociológicas tenta determinar as classes pelo consumo e os grupos de distribuição. Pelas diferenças de *status* e de salário, os próprios trabalhadores teriam assim tendência a se tornarem exploradores. Em detrimento de quem? O raciocínio conduz inevitavelmente a abordar a questão das classes sob o ângulo privilegiado da renda e a buscar *quem explora quem* entre os trabalhadores assalariados. Baudelot e Establet levaram tal lógica tão longe quanto possível.[24]

Em seu livro *La Petite-Bourgeoisie en France*, ambos constatavam (na companhia de Jacques Malemort) que o leque dos salários fazia aparecer pólos e pontos de cristalização (entre um pólo inferior a x e um pólo superior a $3x$ com um fosso entre os dois). Chamavam igualmente a atenção para a desigualdade entre a taxa de crescimento dos salários do primeiro grupo, aquele que mais se beneficiava do desenvolvimento do produto nacional, indicando especialmente uma insensibilidade do salário dos quadros ao envelhecimento do assalariado e o acesso dos pequenos quadros à condição de acionistas. Concluíam daí que o salário dos engenheiros, técnicos e quadros representava não apenas o tempo socialmente necessário para a reprodução de sua própria força de trabalho, mas uma parte da mais-valia devolvida pelos patrões em troca dos bons e leais serviços proporcionados dentro da organização do trabalho. Chegavam assim a um cálculo do justo salário correspondente à reprodução da força de trabalho. Esquecendo que o valor não pára de escamotear-se por trás da flutuação dos preços, eles avaliavam em $x + x/10$ francos o "justo preço da força de trabalho" e acabavam logicamente por considerar que os 40% dos assalariados que ganham mais beneficiavam-se de uma devolução de mais-valia e pertenciam a uma nova pequena burguesia subdividida em funcionários de Estado, engenheiros-técnicos e quadros do setor privado, uns ligados à hierarquia estatal e os outros ao despotismo da empresa.

[24] Christian Baudelot, Roger Establet, P.-O. Flavigny, *Qui travaille pour qui?*, Paris, Maspero, 1979.

Isso era cientificamente discutível na medida em que supunha legítima a quantificação em preço (salário) do valor médio da força de trabalho e o cálculo individual da taxa de exploração. Em *Qui travaille pour qui?*, Baudelot e Establet aperfeiçoaram sua tese introduzindo o método do "trabalho equivalente", em outras palavras o cálculo da quantidade de trabalho incorporada a um produto, um mesmo valor monetário cristalizando uma quantidade de trabalho diferente de acordo com a produtividade dos ramos. Identificavam assim três grandes consumidores: as famílias, as empresas e o Estado. As famílias consomem bens de consumo e acumulam imobiliário. As empresas consomem matérias-primas e acumulam capital. O Estado consome matérias-primas e acumulam capital.

Na estrutura de consumo das famílias, as despesas com alimentação das diferentes categorias sociais (exceção feita no caso das profissões liberais) são equivalentes. De modo mais geral, se as necessidades sociais fossem as mesmas, os orçamentos seriam comparáveis. Ora, a estrutura de consumo varia, e as rubricas orçamentárias mais divergentes são as da cultura, das férias, do equipamento doméstico e da moradia.[25] Existiriam portanto linhas divisórias entre modos de vida,

[25] Christian Baudelot, Roger Establet, P.-O. Flavigny, *Qui travaille pour qui?*, op. cit., p. 76.

função do nível de recursos (a cultura não é realmente uma rubrica orçamentária senão nas classes ricas), e a divisão entre trabalho intelectual e braçal (os braçais procurando mais o repouso). A família conservar-se-ia como o lugar de arbitragem privilegiado entre essas escolhas de consumo. De onde sua transformação e reforço. Com as saídas e os lazeres modernos, a socialização regrediria em todos os meios, e o relaxamento das solidariedades sociais daria origem a uma "população atomizada de famílias".

Quais são as conseqüências dessas tendências do ponto de vista das classes? "Ou bem se entende por relações de produção o conjunto dos componentes que caracterizam o trabalho de um homem no sistema global de produção global: na base, com certeza, há a relação fundamental (a extorsão de mais-valia, a forma capitalista de exploração do homem pelo homem). Mas todas as outras relações que daí decorrem e tornam possível esta última fazem parte dela: montante dos recursos, modo de obtenção das rendas, *status* ameaçado ou desenvolvido pelo capitalismo, natureza material ou intelectual do trabalho. Se se utiliza também o conceito de relações de produção, fica claro que ele sozinho é capaz de explicar os modos de vida legíveis e os orçamentos. Mas disso resulta uma conseqüência capital: tantos orçamentos, tantas relações de produção, tantas classes sociais, isto é, tantos grupos que têm necessidades definidas e nítidos interesses materiais. Ou bem se conserva a velha distinção entre proprietário dos meios de produção e proprietários de sua força de trabalho: ganha-se em simplicidade (duas classes), em maniqueísmo, em simplismo político. Mas não se é obrigado a negar a existência coletiva, legível nos orçamentos como no trabalho, milhares de pessoas que não são burguesas nem proletárias."[26]

Onde passa a linha divisória entre o necessário (ou simples renovação da força de trabalho) e o supérfluo?, perguntam-se nossos autores. No quadro recapitulativo que estabeleceram, todo mundo, com

[26] Christian Baudelot, Roger Establet, P.-O. Flavigny, *Qui travaille pour qui?*, op. cit., pp. 121-122.

exceção do operário industrial e do assalariado agrícola, "consumiria em excesso".[27] Eles chegam assim a quatro "maciços" sociológicos:

a) industriais, inativos abastados, pequenos comerciantes, inativos médios ricos;

b) camadas médias assalariadas (quadros e empregados);

c) proletários (operários especializados, operários qualificados, assalariados agrícolas, inativos pobres);

d) agricultores independentes (que se aproxima de *c* pelo consumo e de *a* pelo patrimônio).

Deixando de lado a teoria crítica das classes para lançar mão da sociologia descritiva do consumo, acaba-se por embaraçar as linhas de força em favor de um mosaico dos grupos divisível ao infinito.[28]

O PROLETÁRIO NÃO É MAIS VERMELHO?

Em *Adeus ao proletariado*, André Gorz atribui a "crise do marxismo" não a uma pane ideológica qualquer, mas às mutações da classe operária: seria em primeiro lugar uma crise do próprio movimento operário. Entre quedas da bolsa e guerras, o capitalismo sobrevive, não sem danos, mas sobrevive. Por quê? Porque o desenvolvimento das forças produtivas, sujeito a suas próprias normas e necessidades, se revelaria cada vez mais incompatível com a transformação socialista

[27] Ibid., p. 135.

[28] É divertido notar que Emmanuel Todd causou recentemente sensação ao invocar alguns dados de bom senso. Se o emprego industrial baixou realmente de 38,5% para 29,2% da população ativa entre 1975 e 1990, a queda se deu mais fortemente entre os operários não qualificados do que entre os operários profissionais. Todd sublinha ainda a função ideológica (a miragem de promoção social para todas e todos) de que é portadora a categoria abrangente de classes médias: "A visão de uma classe média quantitativamente dominante é estatisticamente absurda" e decorre de uma "concepção idealizada do setor terciário". A brutalidade da crise lembraria ao contrário a permanência das polaridades conflituais de classe.

cujas bases seriam supostamente lançadas por ele. A contradição entre a sorte cotidiana de um proletariado estropiado pelo trabalho e sua vocação emancipadora se resolveria numa constatação de impotência. O capitalismo teria acabado por produzir uma "classe operária que, em sua maior parte, não é capaz de tornar-se proprietária dos meios de produção". De modo que "sua negação em nome de uma racionalidade diferente não pode provir senão de camadas que representam ou prefiguram a dissolução de todas as classes, inclusive a própria classe operária".[29]

Retorno à contradição: como de nada tornar-se tudo?

Indo ao termo desse nada, responde Gorz.

Para isso é preciso ter coragem de dar adeus ao grande tema da epopéia revolucionária segundo São Marx. O conceito de classe não teria nascido nele a partir da experiência militante, mas de um imperativo histórico abstrato: "É a consciência de sua missão de classe que permite discernir o ser dos proletários em sua verdade." Pouco importa o que acham ou crêem os proletários de carne e osso. A única coisa que conta é o seu destino ontológico: torna-te o que és! Em resumo, "o ser do proletário é transcendente aos proletários".[30] Essa hipóstase filosófica resultaria de uma mistura duvidosa de cristianismo, hegelianismo e cientificismo. Ela teria permitido à vanguarda proclamada bancar os intermediários entre o ser e o dever ser da classe. Não estando ninguém em condição de responder às questões que a dividem (e sobretudo não esse proletariado real, alienado e mutilado pelo trabalho), a última palavra ficou reservada a uma História ventríloqua, investida do poder de condenar ou satisfazer.

Para Marx, o trabalho acha-se no âmago do processo de emancipação. O trabalho geral abstrato arranca o artesão ou o pequeno produtor independente de sua individualidade limitada e projeta-os no universal.

[29] André Gorz, *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980, p. 29.

[30] Eric O. Wright considera da mesma maneira que a posição constitutiva da classe operária inclui no marxismo clássico um conjunto de interesses materiais, de experiências vividas comuns, de capacidades de lutas coletivas, supostas naturalmente convergentes. Ora, diz ele, esses três fatores já não coincidem.

Apropriar-se de tudo pelo trabalho coletivo permitiria "tornar-se tudo". Apenas com a diferença que apropriação e devir não coincidem necessariamente. Da mesma maneira que a vanguarda usurpava o ser da classe dispersa e muda, assim também a burocracia apresenta-se como a encarnação de Prometeu desacorrentado. Essas delegações e substituições poderiam resultar de um desenvolvimento de um capitalismo ainda muito débil para permitir que a classe operária manifeste suas plenas potencialidades. Infelizmente, constata Gorz, contrariamente às esperanças investidas, ainda ontem, na "nova classe operária", o progresso técnico não conduz à formação de um proletariado massivamente qualificado e cultivado, mas a novas diferenciações e polarizações que reconstituem a massa dos não qualificados, dos excluídos e de todo o tipo de desfavorecidos: o aumento de poder dos operários profissionais "não terá sido mais que um parêntese". Se o peso do proletariado na sociedade cresceu de acordo com as previsões de Marx, ele não livrou os proletários de sua impotência como indivíduos e como grupo: "O trabalhador coletivo permaneceu exterior aos proletários." Finalmente, observa Gorz, "a teoria marxiana nunca deixou realmente claro quem realiza a apropriação coletiva, em que esta consiste, quem exerce e onde se acha o poder emancipador conquistado pela classe operária; que mediações políticas podem garantir à cooperação social o seu caráter voluntário, qual a relação dos trabalhadores individuais com o trabalhador coletivo, dos proletários com o proletário". Disso resultou uma confusão entre "a institucionalização estatal do trabalhador coletivo" e "a apropriação coletiva dos meios de produção entre as mãos dos produtores associados".

Dessas interrogações legítimas Gorz passa sem precauções para a crítica de um militantismo imaginário. O espírito militante residiria, segundo ele, na crença propriamente religiosa da grande virada do nada em tudo, exigindo perder-se como indivíduo para reencontrar-se como classe: "A classe como unidade é o sujeito imaginário que opera, mas esse sujeito é exterior e transcendente a cada indivíduo e a todos os proletários reais." Que a classe tenha se tornado esse fetiche autômato, em cujo nome os burocratas reclamam uma piedosa

consolação, é um fato. Atribuí-lo a Marx, que sempre denunciou a sociedade-pessoa, a história-pessoa e todas as personificações e encarnações míticas, em outras palavras todas as transcendências onde se aniquila a irredutível interindividualidade, não pode ser uma coisa séria. Arrebatado pelo entusiasmo, Gorz acaba por denunciar no poder do proletariado "o inverso simétrico do capital: o burguês alienado pelo capital e o proletário pelo proletariado". O confisco do poder pela burocracia constitui entretanto um golpe de força social e histórico atestado pelos milhões de vítimas da contra-revolução staliniana.

É toda a ambigüidade de *Adeus ao proletariado*. O livro levanta problemas reais quanto às capacidades emancipadoras da classe operária, nas condições concretas de sua alienação. Mas mistura constantemente essa interrogação com uma superinterpretação ideológica no mínimo unilateral. Já não se sabe muito bem o que, das condições sociais da exploração e da genealogia do conceito, mais contribuiu para a expansão das ditaduras em nome do proletariado.

"O proletário mesmo", diz Gorz, "é puro fornecedor de trabalho geral abstrato. Tudo que ele consome é comprado, tudo que ele produz é vendido. A ausência de elo visível entre consumo e produção tem por conseqüência necessária a indiferença ao trabalho concreto. E o trabalhador torna-se espectador de um trabalho que ele não efetua mais. A conclusão profética do livro I do *Capital* extingue-se nesse torpor: "A negação da negação do trabalhador pelo capital não tem mais lugar." O controverso capítulo não promete todavia a emancipação na esfera única da produção. Romper o círculo de ferro do capitalismo depende, diz Marx, não da dialética formal da opressão e da liberação pelo trabalho, mas da irrupção política.

A crítica cede então lugar à estratégia. Marx a Lenin.

Gorz chega a perceber essa mudança de terreno. Ele ouve bem esse apelo do político. Mas só o concebe nas formas estatais conhecidas: "O projeto de um poder popular ou socialista confunde-se com um projeto político em que o Estado é tudo, a sociedade nada." É bem assim, sob sua dupla modalidade, staliniana e social-democrata, a resposta do movimento operário majoritário ao longo do século XX. E se não é a

única resposta concebível, ela resulta da própria evolução do capitalismo. Instauração de relações clientelistas com os partidos, aguçamento das mediações políticas, autonomização crescente do Estado, "do Estado do capitalismo monopolista ao capitalismo de Estado, a passagem é rapidamente liberada". Por não poder demonstrar sua capacidade cultural prática, Marx teria dotado o proletariado de uma capacidade ontológica imaginária para negar sua opressão.

Em *Métamorphoses du travail*, Gorz volta-se para as mutações do proletariado e sua prática social. A segmentação e a desintegração da classe, a precariedade, a desqualificação e a insegurança do emprego superam a reprofissionalização: "No próprio momento em que uma fração privilegiada da classe operária parece ter condições de fazer o curso superior, principalmente na área técnica, conquistar a autonomia no trabalho e enriquecer permanentemente as competências, tudo coisas que constituíam o ideal das correntes a favor da autogestão no seio do movimento operário, as condições em que esse ideal parece chamado a realizar-se mudam-lhe radicalmente o sentido. Não é a classe operária quem alcança possibilidades de auto-organização e poderes técnicos crescentes; é um pequeno núcleo de trabalhadores privilegiados que se acha integrado em empresas de tipo novo ao preço da marginalização e da precariedade de uma massa de pessoas."[31] Dopada pela crise, a concorrência causa grande desordem entre os trabalhadores e desloca as solidariedades. A perda de substância material do trabalho priva-os da reapropriação prometida de sua criatividade confiscada.

"Em suma, o trabalho mudou, os trabalhadores também."

Em três décadas, observa Gorz, a duração individual anual do trabalho de horário integral teve uma baixa de 23%. O trabalho já não seria a fonte principal de identidade social e do fato de pertencer a uma classe: "Saímos da civilização do trabalho, mas dali saímos para trás e entramos recuando em uma civilização do tempo liberado." Desde então, a conclusão se impõe: "Não é mais possível esperar uma transfor-

[31] André Gorz, *Métamorphoses du travail*, Paris, Galilée, 1989, p. 94.

mação socialista da sociedade pela urgência das necessidades engendradas pelo trabalho nem, por conseguinte, só pela ação da classe operária. A oposição de classe entre trabalho e capital persiste, mas está recoberta por oposições que não dependem da análise de classe tradicional, não têm por palco os lugares de trabalho, nem as relações de exploração por razão. Diferentemente dos operários profissionais de ontem, os assalariados modernos não derivam a identificação com seu ofício ou função da consciência de seu poder sobre a produção e de seu direito a reivindicar o poder sobre a sociedade. É não raro a partir de experiências que eles vivem fora do trabalho ou da empresa — como locatários, habitantes de uma comunidade, usuários, pais, educadores, alunos, desempregados — que são levados a questionar o capitalismo."[32]

Desde o final dos anos setenta, os efetivos da classe operária industrial conhecem um declínio absoluto. Mas esse recuo aparece como uma erosão global do proletariado devido a uma ilusão de ótica (não isenta de ranços obreiristas) que reduz a classe operária aos núcleos ativos e simbólicos de uma determinada época. O proletariado não tem nem a mesma composição nem a mesma imagem em 1848 (além dos tecelões silesianos, os proletários evocados pelo *Manifesto comunista* são sobretudo artesãos e operários de ofício das pequenas oficinas parisienses),[33] sob a Comuna (depois do *boom* e da industrialização do segundo império), em junho de 1936 ou em maio de 1968. Ele é alternadamente representado pelo operário de ofício, o mineiro e o ferroviário (de Zola a Nizan), o metalúrgico (Renoir, Vaillant, Visconti) etc. E a história não fica por aí. Mas os sinistros da siderurgia ou da construção naval não teriam como implicar o desaparecimento do proletariado. Anunciam antes novas mutações.

O enfraquecimento da identificação do trabalhador com o trabalho coloca um verdadeiro problema. Mas Gorz corre o risco de uma generalização abusiva a partir de certos trabalhos de serviço ou de segurança

[32] André Gorz, *Capitalisme, écologie, socialisme*, Paris, Galilée, 1991, p. 107.

[33] Ver a sociologia da Liga dos comunistas em Michael Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970.

desprovidos de qualquer empresa inteligente sobre a matéria e sua transformação. Ele tira daí uma conclusão falsamente inovadora, segundo a qual a contestação da exploração capitalista se desdobraria doravante fora da empresa, como se até o presente ela tivesse ficado confinada ali. Se a relação de exploração enraíza-se na produção, toda a lógica do *Capital* mostra que tal relação não se reduz a isso. Ela estrutura todo o campo da reprodução. O movimento operário não se constituiu inicialmente como um movimento interno à empresa (ainda que não fosse porque ele estava juridicamente excluído da empresa de direito divino), mas como um movimento social, cívico, urbano, cultural. Seu confinamento no lugar de trabalho e a restrição da prática sindical à negociação da força de trabalho resultam de uma longa evolução conflitual, da instauração do Estado providência, da dissociação crescente da representação político-eleitoral e da institucionalização dos direitos sindicais na empresa. A crise do Estado-nação, a perda de legitimidade do sistema de representação contribuem tanto quanto as metamorfoses da relação salarial para enfraquecer as práticas sindicais e a empurrar a eclosão da conflitualidade para o plano territorial (urbano), cívico (imigração), ecológico ou cultural.

Insistindo sobre a perda de subversividade do proletariado, André Gorz retoma por sua conta certos argumentos que ele combatia no começo dos anos sessenta. Na época, as potencialidades críticas da classe estavam aniquiladas aos olhos de muitos sociólogos pela prosperidade relativa, a integração social e a fascinação pelas "coisas". Elas o seriam doravante pela despossessão e a exclusão. Uma discussão sobre os obstáculos ao desenvolvimento dos elos de solidariedade e de uma consciência coletiva crítica é sem dúvida necessária. Mas é preciso acautelar-se contra as extrapolações lineares muito empenhadas em desfazer-se da eventualidade política e de seus imprevistos. Um ano antes do maio de 68 a França supostamente "entediava-se".

Gorz recusa o postulado segundo o qual a contradição entre o poder emancipador do proletariado e sua sujeição mutiladora ao trabalho seria automaticamente superada pela polarização social crescente, desenvolvimento numérico, concentração e elevação da cons-

ciência. De acordo com essa perspectiva otimista, o controle sobre a produção e a finalidade reconquistada do trabalho devolveriam a si mesmo o trabalhador alienado. As divisões provocadas e entretecidas pela concorrência nas fileiras da classe poderiam contrariar essa tendência sem nem por isso aboli-la.

Ernest Mandel resolve a dificuldade invocando os destinos assimétricos da classe exploradora e da classe explorada: "Malgrado todas as segmentações inerentes à classe trabalhadora — todos os fenômenos recorrentes de divisão segundo linhas de função, de nação, de sexo, de geração etc. —, não há obstáculos estruturais intrínsecos à solidariedade de classe geral entre trabalhadores sob o capitalismo. Há somente níveis de consciência diferentes, que tornam mais ou menos difícil, mais ou menos disparatada, no espaço e no tempo, a conquista dessa solidariedade geral de classe. Não se pode dizer a mesma coisa da solidariedade de classe burguesa. Nos períodos de prosperidade, quando suas lutas têm por objeto essencial partes mais ou menos grandes de uma massa crescente de lucro, a solidariedade de classe afirma-se facilmente entre capitalistas. Mas em período de crise a concorrência assume formas muito mais selvagens na medida em que não se trata mais para cada capitalista individual de obter mais ou menos lucro, e sim de sobreviver ou não como capitalista. [...] Fica bastante claro que aquilo que acabo de dizer aplica-se à concorrência intercapitalista, não à luta de classe entre Capital e Trabalho como tal, que ao contrário vê afirmar-se a solidariedade da classe dominante à medida que a crise se intensifica. Mas o que importa sublinhar é a assimetria fundamental da solidariedade de classe entre, respectivamente, a classe proprietária do capital e a classe assalariada. [...] Pois a concorrência entre assalariados é imposta do exterior e não inerente à própria natureza da classe. Ao contrário, instintiva e normalmente, os assalariados lutam pela cooperação e a solidariedade coletiva."

Se, com efeito, a tendência manifestar-se de maneira recorrente. A contratendência à fragmentação não é menos constante. A assimetria invocada considera natural a concorrência entre capitalistas e artificial ("imposta do exterior") a concorrência entre assalariados. É fazer pouco-caso da coerência do modo de produção em que o capital, como

fetiche vivo, dita sua lei ao conjunto da sociedade e entretém inseparavelmente a concorrência entre proprietários e entre assalariados lançados ao mercado de trabalho. Reduzir diferenças sociais às vezes antagônicas a simples "desigualdades de níveis de consciência" evita a dificuldade. Mandel demonstra assim ter confiança no tempo, grande reparador e nivelador diante do eterno, para aplainar essas desigualdades, impondo uma solidariedade de acordo com a ontologia postulada do proletariado.[34]

Gorz questiona os fundamentos dessa marcha triunfante do sujeito histórico. O taylorismo, a divisão e a organização científica do trabalho teriam irremediavelmente suprimido o trabalhador consciente de sua soberania prática. A idéia da classe e dos produtores associados como sujeitos não era segundo ele senão uma projeção da consciência específica dos operários de ofícios, dotados de uma cultura, de uma ética e de uma tradição. A classe operária que então pretendia o poder não era uma massa de miseráveis, desenraizada e ignorante, mas uma camada virtualmente hegemônica na sociedade. O conselhismo teria sido a expressão avançada dessa classe operária que reivindica a mina para os mineiros e a usina para os operários, confiante em suas próprias capacidades de gerir tanto a produção quanto a sociedade. Os lugares de produção eram, conseqüentemente, percebidos como os lugares privilegiados do novo poder a edificar, a usina não sendo mais que uma simples unidade econômica dissociada dos centros de decisão.

Inversamente, na usina gigante, a própria idéia do conselho operário ter-se-ia tornado uma espécie de anacronismo. A hierarquia patronal substituiria a hierarquia operária. O único contrapoder imaginável (de controle ou de veto) seria reduzido à discussão de situações subalternas: de onde a absorção das veleidades de auto-organização e de autogestão por estruturas sindicais institucionalizadas e subordinadas. A incontestável impossibilidade material do poder operário daria lugar a um poder sindical integrado, simples réplica social da delegação parlamentar. A burocracia se tornaria a figura central

[34] Ernest Mandel, *El capital, cien años de controversias*, op. cit., pp. 228-229.

de uma sociedade, instrumento e engrenagem privilegiados de um poder sem sujeito. A era dos operários especializados e do trabalho em migalhas soaria o dobre de finados da cultura operária e do humanismo do trabalho, que foram a grande utopia do movimento socialista e sindicalista revolucionário do começo do século XX. O trabalho perderia seu sentido de atividade criadora, moldando a matéria e dominando a natureza, adquirido durante o século XIX. Desmaterializado, ele não constituiria mais "a atividade pela qual o ser humano realiza o seu ser graças ao poder exercido sobre a matéria".

Daí a necessidade de "mudar de utopia".[35]

De renunciar aos pressupostos fundamentais da "utopia industrialista" segundo a qual os rigores e as exigências sociais da máquina poderiam ser suprimidos, tornando-se a atividade pessoal autônoma e o trabalho social uma coisa só. Herdeira prometéica das Luzes, a utopia marxiana teria sido "a forma acabada da racionalização: triunfo total da Razão e triunfo da Razão total; domínio científico sobre a Natureza e autoridade científica reflexiva sobre o processo desse domínio". Doravante, "a dualização da sociedade será bloqueada não pela impossível utopia de um trabalho apaixonante e de tempo integral para todas e todos, mas por fórmulas de redistribuição do trabalho que lhe reduzem a duração para todo mundo, sem nem por isso desqualificá-lo nem parcelá-lo".[36] Gorz tira daí a idéia da caducidade da esperança de liberação pelo e dentro do trabalho. Se o trabalho de produção acha-se a partir de agora afastado da experiência sensível e reduzido a uma minoria declinante, "quem pode portanto ainda transformar o trabalho numa *poiésis* expansiva? Com certeza não a imensa maioria das classes assalariadas". Não haveria saída do círculo vicioso senão sob a condição de renunciar a conceber o trabalho como o fator essencial da socialização e de considerá-lo um simples fator entre tantos outros. A conclusão é óbvia: "A aspiração à expansão pessoal

[35] André Gorz, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 22.
[36] Ibid., p. 95.

nas atividades autônomas não pressupõe portanto uma transformação prévia do trabalho. [...] A antiga noção de trabalho não tem mais curso, o sujeito distancia-se não apenas em relação ao resultado de seu trabalho, mas também em relação ao próprio trabalho."[37]

Essa franca ruptura com a problemática de Marx desemboca na busca de novos sujeitos liberadores e de novas estratégias. Não se trata mais tanto de liberar-se no trabalho quanto de liberar-se do trabalho começando por reconquistar a esfera do tempo livre. Uma vez que "o terreno do conflito deslocou-se progressivamente dos lugares de trabalho para frentes mais amplas e mais móveis da vida coletiva [...] a questão do sujeito capaz de realizar a transformação socialista da sociedade não pode, por conseguinte, ser resolvida de acordo com as categorias usuais da análise de classe". Esse novo sujeito (pois a iniciativa não escapa à velha problemática do sujeito) tem contudo dificuldade para sair do limbo. Ele é evocado como "um movimento social multidimensional que já não é possível definir em termos de antagonismos de classe [...]; esse movimento é no essencial uma luta por direitos coletivos e individuais à autodeterminação".[38]

Do ponto de vista de suas conseqüências estratégicas, a inovação radical reconduz, por veredas novas, a velhas canções. Incapaz de opor-se ao Estado e dominar o trabalho, esse sujeito polimorfo e rizomático é chamado a elaborar no tempo livre sua contracultura para a vocação hegemônica. Em *Adeus ao proletariado*, Gorz afirma assim que "a idéia de tomada do poder precisa ser fundamentalmente revista: o poder não pode ser tomado senão por uma classe já dominante nos fatos". Tal é com efeito o enigma estratégico da revolução proletária. Enquanto para a burguesia a conquista do poder econômico e cultural precede a conquista do poder político, para o proletariado a conquista do poder político deveria iniciar a transformação social e cultural.

Leitmotiv obsessivo: como de nada tornar-se pelo menos alguma coisa?

[37] André Gorz, *Capitalisme, écologie, socialisme*, op. cit., pp. 113-123.
[38] André Gorz, *Capitalisme, écologie, socialisme*, op. cit., pp. 139 e 163.

Nos anos sessenta, Lucien Goldmann oferecia como resposta "o reformismo revolucionário" de inspiração austro-marxista. Ainda ontem insuperável em virtude da situação minoritária do proletariado, a contradição se resolveria pelo próprio desenvolvimento histórico. Um proletariado socialmente majoritário e cada vez mais cultivado poderia estender progressivamente seus contrapoderes autogestores e assentar sua hegemonia antes da conquista do poder político propriamente dito. A maioria política juntando-se à maioria social, este último ato podia ser pacificamente eleitoral. Os últimos trinta anos praticamente não confirmaram tal otimismo. A homogeneização social e a autonomia cultural anunciadas pelos anos prósperos do pós-guerra não resistiram aos efeitos da crise. Como imaginar a liberação no lazer quando o trabalho continua alienado e alienante? Como desenvolver uma cultura coletiva e criadora quando a própria esfera cultural acha-se cada vez mais submetida à produção mercantil? Como subtrair-se à dominação do Estado quando a ideologia dominante se impõe principalmente através do universo fantasmático da produção mercantil generalizada? Se a questão das capacidades emancipadoras do proletariado é no mínimo atual, como acreditar naquelas da "não-classe" dos deserdados e dos excluídos?

Pretender que esse novo proletariado não industrial "não encontra mais no trabalho social a fonte de seu poder possível" é emprestar à marginalidade virtudes que ela não possui. Depois do cerco das cidades pelos campos, o da produção pelo mundo flutuante da precariedade? Definir esse novo proletariado como uma "não-força" devotada a conquistar não "o poder", corruptor por natureza, mas "espaços crescentes de auonomia" é fazer de impotência virtude e buscar a superação de um produtivismo (certamente criticável) numa inquietante "subjetividade absoluta". "Só a não-classe dos não-produtores é capaz desse ato fundador", escreve Gorz, "pois somente ela encarna ao mesmo tempo o para-além do produtivismo, a rejeição da ética da acumulação e a dissolução de todas as classes."[39]

[39] André Gorz, *Adieux au prolétariat*, op. cit.

Em 1980, antes que a crise tivesse produzido seus efeitos sociais e morais, Gorz podia ainda conservar as ilusões do período anterior. Um decênio mais tarde já não é possível acreditar nas virtudes liberadoras dessa exclusão forçada que faria dos sem-classe ou da *underclass* os novos campeões de um mundo melhor. Sob pretexto de abraçar a causa dos mais desprovidos, essa ideologia do não-trabalho, ancorada no primado da soberania individual, é antes a roupa nova de uma utopia das classes médias desamparadas (reatando "com o pensamento de uma burguesia revolucionária"), para as quais a "verdadeira vida" começaria fora do trabalho. Gorz chegou até a acusar os movimentos das mulheres por confortar a racionalidade capitalista dando-se por objetivo "liberar a mulher das atividades sem meta econômica"![40] O objetivo verdadeiro não seria mais liberar a mulher das atividades domésticas não mercantis, mas estender para além do lar a racionalidade não econômica dessas atividades. Ignorando soberbamente que essas atividades domésticas, elas próprias alienadas, são o avesso e o complemento do trabalho assalariado alienado, uma tal proposta adianta-se às proposições sobre o emprego de proximidade e os novos serviços personalizados, votados a tornarem-se as muletas da precariedade.

De um outro lado, e bem antes do desmembramento das ditaduras burocráticas, Gorz chegou a mencionar o fato de que o indivíduo não teria como coincidir totalmente com o seu ser social. Supor sua existência "integralmente" socializável abala as engrenagens repressivas da "moral socialista" como paixão universal da ordem: "É nesse contexto dos Estados totalitários que a consciência individual se descobre clandestinamente como o único fundamento possível de uma moral: a moral começa sempre por uma rebelião [...] uma revolta contra a moral objetiva."[41] A solução não consiste entretanto em arranjar uma coabitação pacífica entre uma sociedade autônoma e um Estado intocável, entre uma esfera liberada do tempo livre e uma esfera alienada

[40] Ibid., p. 128.
[41] André Gorz, *Adieux au prolétariat*, op. cit., p. 139.

do trabalho, cuja impossibilidade foi demonstrada por toda a experiência histórica através de desfechos não raro sangrentos. Ela reside antes na recusa de qualquer assimilação artificialmente decretada entre sociedade e Estado, indivíduo e classe.

Marx e Lenin falavam de deterioração ou de extinção, não de abolição do Estado. Essa deterioração só é concebível como processo, o tempo que o nada se torne (se isso acontecer algum dia) efetivamente tudo. Enquanto subsistissem a penúria relativa e a divisão do trabalho, o Estado voltaria inevitavelmente pela janela. Sua deterioração efetiva não teria como ser decretada. Ela implica uma forma de dualidade de poder que prolonga o evento revolucionário por um processo de extinção-edificação, em que a sociedade controlaria o Estado e se apropriaria progressivamente das funções que não têm mais que ser delegadas. Uma tal abordagem convida a pensar a arquitetura institucional do poder e a autonomia relativa da esfera do direito, em lugar de supor que uma e outra decorrem naturalmente da força que (naturalmente pela "ditadura do proletariado") faria lei.

Em vez de seguir por essa via, Gorz registra a impossibilidade de abolir a necessidade. A extensão do tempo livre coexistiria assim com um trabalho forçado e alienado que se precisaria continuar a adquirir. A esfera da necessidade incluiria as atividades requeridas para a produção do necessário social. De onde a função insuperável do político: "Disjunção da esfera da necessidade e do espaço da autonomia: objetivação das necessidades do funcionamento comunitário em leis, proibições, obrigações, em suma, a existência de um direito distinto do uso, de um Estado distinto da sociedade, são a própria condição em que pode existir uma esfera onde reinam a autonomia das pessoas e a liberdade de sua associação."[42] Assim colocada, a disjunção reivindicada toma simplesmente o contrapé da unidade fantasmaticamente restaurada do público e do privado. Fora de toda a dinâmica histórica, ela acomoda uma paz armada entre a heteronomia do Estado e a autonomia da sociedade civil. Resignada a suportar a antinomia entre liberdade e necessidade, ela contenta-se em reclamar uma necessidade "nitidamente delimitada e codificada". Depois de termos sido altivamente convidados a mudar de utopia, eis que somos levados a uma utopia morna (prosaicamente jurídica e estatal), uma utopia em farrapos para tempos de crise, refúgio de uma nova pequena burguesia assalariada e consumidora, colocada entre o martelo burocrático e a bigorna liberal.

[42] Ibid., p. 165.

Gorz censura Marx por ter edificado sua teoria sobre a areia de uma concepção *filosófica* do proletariado sem relação sólida com sua realidade. A crítica procede de algum modo. Buscando superar a filosofia alemã, impotente para transformar o real, o jovem Marx procurou inicialmente a solução numa aliança especulativa entre filosofia e proletariado, entre "todos os homens que pensam e todos os que sofrem", entre "uma humanidade sofredora que pensa" e "uma humanidade pensante que sofre".[43] O proletariado é assim uma classe em formação que "possui um caráter universal" (uma "classe da sociedade burguesa" que não é "nenhuma classe da sociedade burguesa"), que é vítima da injustiça pura e simples e não de uma injustiça particular, que traz em si a dissolução da sociedade ao mesmo tempo que a reconquista total do homem. Trata-se bem, como se vê, de uma apresentação filosófica anterior à "crítica da economia política". No ano seguinte, a revolta dos tecelões silesianos mostrou-se novamente a Marx como a manifestação material da essência do proletariado.

Em seguida às investigações de Engels sobre o proletariado real (as classes trabalhadoras na Inglaterra), a crítica da economia política elabora a figura concreta do proletariado (enquanto mercadoria força de trabalho) em sua relação combinada com o capital. Em lugar de refazer metodicamente esse caminho, ainda que para dele afastar-se, Gorz pega infelizmente um atalho. Chama em socorro "a não-classe dos não-produtores" cuja missão, como negação da negação, junta-se à do proletariado "filosófico" do jovem Marx! Quem, melhor do que

[43] Marx, Carta a Arnold Ruge, maio de 1843. Ver a esse propósito Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie*, Paris, PUF, 1976.

esses excluídos despossuídos de tudo, inclusive de seu próprio trabalho, poderia representar hoje uma classe em formação, de caráter universal, vítima de uma injustiça pura e simples, e portadora da reconquista do homem pela dissolução da sociedade? Convocado para dinamitar a sociedade programada e unidimensional, esse novo sujeito é antes o sintoma de uma regressão mítica em relação à paciente determinação das classes através da reprodução do capital.

A relação de exploração acha-se no âmago da relação de classe. Para Marx, os conceitos de trabalho necessário e de trabalho excedente são retroativamente determinados pelo metabolismo da concorrência e do processo global. Os autores analíticos *individualizam a exploração* relacionando-a com *o consumo de cada qual*... Para o primeiro, ser explorado significa "trabalhar um tempo maior do que o necessário para produzir os bens que se consomem". Para Andrès de Francisco, os indivíduos entram em relações de classe para maximizar seu interesse particular: "Falaremos das classes como de um conjunto definido de relações entre indivíduos [...] propomos uma teoria individualista das classes como requisito para uma teoria classista da sociedade."[44]

Para Marx, ao contrário, a relação de exploração é de saída e não pode ser outra coisa senão *uma relação social*, não uma relação individual. A taxa de exploração (pl/v) exprime uma relação de classe ilustrada pela análise da cooperação e da divisão do trabalho: a cooperação suscita uma economia de tempo devida à simultaneidade espacial das tarefas produtivas; uma jornada de cem horas de dez trabalhadores é

[44] Jon Elster, *Karl Marx*..., op. cit., p. 234. Andrès de Francisco, "Que hay de teórico en la 'teoria' marxista de las clases", loc. cit., e "Théorie classiste de la société ou théorie individualiste des classes", *Viento Sur*, 12 (dezembro de 1993). No mesmo número de *Zona Abierta* (59/60, 1992), Val Burris dá uma definição extensiva da exploração ("a capacidade de um indivíduo ou de uma classe de apropriar-se de um trabalho estranho"). Mas a relação de classe é reduzida à exploração econômica, as relações de dominação sendo consideradas como secundárias. A idéia segundo a qual "a apropriação da mais-valia tem lugar somente no processo de produção" indica um contra-senso sobre o papel do processo global: a extração de mais-valia na produção não é ainda a apropriação que pressupõe o mercado e a reprodução global.

mais produtiva que dez jornadas sucessivas de dez horas; a força produtiva combinada é superior à adição de forças individuais. A barra da relação (pl/v) representa a linha de frente que se move entre trabalho necessário e trabalho excedente em torno da qual se estrutura o conflito. Essa relação de exploração pressupõe o processo de reprodução global, logo a luta de classes. Fora da determinação global do tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução da força de trabalho, a idéia de exploração individual é teoricamente inconsistente.

Desde *A ideologia alemã*, Marx denuncia a redução dos indivíduos à fileira de exemplares seriais de uma classe formal e a representação, entre os filósofos, de classes "que existem antes dos indivíduos que as compõem". Nos *Grundrisse*, ele rejeita simetricamente as robinsonadas da economia clássica e a redução das classes a uma soma de relações individuais: "O indivíduo que produz como caçador ou pescador isolado, que constitui o ponto de partida de Smith e de Ricardo, pertence ao universo imaginário das robinsonadas do século XVIII." Nos três livros do *Capital*, enfim, a determinação recíproca dos indivíduos e das classes é apreendida de acordo com a totalidade dinâmica da relação social. A luta pelo limite da jornada de trabalho atiça o "capitalista global" (ou seja, a classe dos capitalistas) e "*o trabalhador global*" (ou a classe trabalhadora). Uma vez que haja separação do trabalhador e dos meios de produção e que "os meios de produção afrontem o possuidor de força de trabalho como propriedade de outrem... *a relação de classe* entre capitalista e assalariado existe portanto". Enfim, "cada capitalista individual, assim como o conjunto dos capitalistas em cada esfera de produção particular, participa da *exploração de toda a classe operária pelo conjunto do capital*" e "a taxa média de lucro depende do grau de exploração do trabalho total pelo capital total". Esse o motivo por que, malgrado a concorrência que a divide, a burguesia constitui uma verdadeira "franco-maçonaria" para com "o conjunto da classe operária".[45]

[45] *O Capital*, op. cit., II, 1, p. 33 e III, 1, p. 211. Suzanne de Brunhoff é perfeitamente fiel a este modo de ver quando escreve: "A noção de classe designa uma

A exploração pela extorsão de valor excedente implica o desdobramento da mercadoria em valor de uso e valor de troca, assim como o desdobramento do trabalho em trabalho concreto e trabalho abstrato: "*Essa alguma coisa em comum* que se mostra na relação de troca ou no valor de troca das mercadorias é por conseqüência o seu valor; e um valor de uso, ou um artigo qualquer, não tem um valor senão na medida do trabalho humano materializado nele. Como medir agora a grandeza de seu valor? Pelo *quantum* da substância 'criadora de valor' contida nele. A própria quantidade de trabalho tem por medida sua duração no tempo e o tempo de trabalho possui novamente sua medida em partes do tempo, tais como a hora, o dia etc. Poder-se-ia imaginar que, se o valor de uma mercadoria é determinado pelo *quantum* de trabalho despendido durante sua produção, quanto mais preguiçoso ou inábil for um homem, mais valor terá sua mercadoria, pois ele consagra mais tempo para a sua fabricação. Mas o trabalho que forma a substância do valor das mercadorias é *trabalho igual e indistinto, um dispêndio da mesma força. A força de trabalho da sociedade inteira*, que se manifesta no conjunto dos valores, não conta por conseqüência senão como *força única*, embora ela se componha de inumeráveis forças individuais. Cada força de trabalho individual é *igual a qualquer outra* enquanto ela possua uma *força social média* e funcione como tal, ou seja, não empregue na produção de uma mercadoria mais que o tempo de trabalho necessário em média ou *o tempo de trabalho necessário socialmente.*"

Sem esse conceito de trabalho abstrato, a teoria do valor chegaria com efeito ao absurdo segundo o qual o tempo esbanjado em ficar à toa seria criador de valor. O dispêndio de força de trabalho não é inicialmente individual. Ele pressupõe a "força social média" do "trabalho igual e indistinto", do trabalho "socialmente necessário". Essa média não se estabelece apenas na esfera da produção. Ela pressupõe por sua vez o metabolismo da concorrência, o estabelecimento de uma taxa de

relação econômica e social conflitual... O trabalho excedente que o operário fornece não aparece de maneira direta e individual... A noção de classe não é um instrumento da análise econômica que parte dos indivíduos e de sua escolha racional" ("Ce que disent les économistes", *Politis*, 4, 1993).

lucro média, o reconhecimento histórico das necessidades estabelecidas pela luta de classes (que não se limitam a necessidades de consumo imediatas, antes se estendem a necessidades de reprodução que incluem fatores de educação, de cultura, de ambiente, comuns a várias gerações).

O trabalho abstrato é portanto historicamente determinado pelo sistema das necessidades, em outras palavras, pela universalidade da falta. A igualdade dos trabalhos diferentes supõe a abstração de sua desigualdade real. Sua redução a "seu caráter comum de dispêndio de força de trabalho" resulta da troca. Marx insiste nisso no sexto capítulo da segunda seção : "As necessidades naturais, como alimentação, vestuário, aquecimento, moradia etc., diferem de acordo com o clima e outras particularidades físicas de um país. Por outro lado, o próprio número de pretensas necessidades naturais, assim como o modo de satisfazê-las, é um produto histórico e por isso mesmo depende em grande parte do grau de civilização alcançado. As origens da classe assalariada em cada país, o meio histórico onde ela se formou continuam por muito tempo a exercer a maior influência sobre os hábitos, as exigências e, por contragolpe, as necessidades que ela traz na vida. A força de trabalho enfeixa portanto, do ponto de vista do valor, um elemento moral e histórico; o que o distingue das outras mercadorias. Mas, para um país e uma época dados, a medida necessária dos meios de subsistência é também dado... A soma dos meios de subsistência necessários à produção da força de trabalho compreende assim os meios de subsistência dos substitutos, ou seja, dos filhos dos trabalhadores para que essa singular raça de cambistas se perpetue no mercado." Se a força de trabalho enfeixa um elemento moral e histórico, se sua reprodução compreende o revezamento das gerações, a determinação do tempo de trabalho socialmente necessário para essa reprodução pressupõe... a luta de classes!

Relação social, o capital é portanto a unidade de uma relação de dominação e de uma relação de concorrência. Ao nível da produção, a taxa de mais-valia pl/v exprime a relação de classe independentemente da relação de concorrência. Ao nível da (re)produção global, a taxa de lucro pl/c+v exprime a relação de exploração mediada pela

relação de concorrência. Pierre Salama e Tran Hai Hac sublinham claramente a diferença conceitual entre valor excedente e lucro, não raro mal compreendida na controvérsia da transformação: "Assim, da mesma maneira que o nível da relação de classe é estruturado pela existência da taxa de exploração, a relação intercapitalista é estruturada pela formação da taxa geral de lucro que é a forma sob a qual a taxa de exploração se impõe aos capitalistas individuais na concorrência. Nesse sentido, a taxa geral de lucro é uma forma transformada do valor de troca precedentemente definida em termos do capital em geral. O desenvolvimento do valor de troca do nível do capital em geral para o nível dos capitais em concorrência é designado sob o nome de transformação do valor de troca em preço de produção. Esta nada mais é que a passagem da análise do capital de um nível de abstração a outro. A transformação significa que a luta pelo lucro a que se atiram os capitalistas acha-se circunscrita ao montante da mais-valia extorquida à classe dos trabalhadores: os capitalistas não podem dividir entre si mais do que aquilo que foi extraído na relação de classe. Em outros termos, a transformação do valor de troca em preço de produção exprime o fracionamento da mais-valia retirada ao nível do capital em geral entre os capitais em concorrência."[46] O montante e as formas de redistribuição do valor excedente estão subordinados à sua extração. A exploração não teria portanto como ser determinada pela alocação individual de bens de consumo comparada ao tempo individual de trabalho.

[46] Pierre Salama e Tran Hai Hac, *Introduction à l'économie de Marx*, Paris, La Découverte, 1992, p. 55.

TERCEIRA PARTE

A ordem da desordem

Marx crítico da positividade científica

"Assim, nenhuma parte poderá levantar-se limite, e sem cessar se abrirá ao vôo da flecha uma nova perspectiva."

Lucrécio, *Da natureza*

"O maior mágico seria aquele que pudesse do mesmo golpe enfeitiçar-se a si mesmo, de modo que seus sortilégios lhe parecessem estranhos, como manifestações poderosas em si mesmas."

Novalis, *Fragments*

7. Fazer ciência de outra maneira

Marx tem sido alvo de críticas rigorosamente opostas: ora censuram-lhe o determinismo econômico, ora, ao contrário, o fato de infringir as exigências de causalidade e previsibilidade sem as quais não haveria senão "pseudociências" habilmente disfarçadas numa cientificidade de fachada. Cada uma dessas críticas tem sua parte de verdade, mas ambas passam ao largo do essencial.

Fascinado pelos êxitos das ciências naturais, Marx foi sem dúvida tocado pela "vontade de fazer ciência" que as anima. O prefácio à primeira edição do *Capital* evoca a comunidade de "todas as ciências" e utiliza-as como modelo para a crítica da economia política: a "forma mercadoria" apresenta-se como "a forma celular econômica"; as "leis naturais" da produção capitalista dão origem a antagonismos sociais; a sociedade procura descobrir "as leis naturais que presidem a seu próprio movimento". Essas leis manifestam-se "com uma necessidade de ferro". Como para guardar-se uma irredutível singularidade, essa necessidade logo retificada toma a forma menos rígida de "tendências".[1]

Enfeitiçado pelo canto metálico da ciência inglesa, Marx parece retido pelos laços da "ciência alemã" e os sussurros de uma história onde se juntam as vozes de Leibniz e de Goethe, de Fichte e de Hegel. Esse dilema não superado se mostrará fecundo. Entre o devir ciência da filosofia e o devir política da ciência, entre ciência inglesa e ciência alemã, o pensamento de Marx, em equilíbrio sobre a ponta afiada da crítica, acena para a "mecânica orgânica", para a "ciência das bor-

[1] Karl Marx, prefácio à primeira edição do *Capital*.

das" ou dos "preenchimentos", cujos espectros assombram nossa razão instrumental.

A CIÊNCIA NO SENTIDO ALEMÃO

A relação de Marx com a ciência desconcerta um sem-número de leitores prisioneiros de uma epistemologia que reduz a ciência "autêntica" a seu modelo físico. Na noção de "ciência alemã" atua, ao contrário, o encontro entre a representação, aparentemente arcaica, de uma ciência ainda imbricada com a filosofia e a antecipação de uma ciência nova, que teria superado a *Krise* das ciências européias. Schumpeter experimenta como a contragosto esta perturbadora novidade: "A mistura de Marx é química: em outras palavras, ele inseriu os dados históricos na própria argumentação de onde faz derivar suas conclusões. Foi o primeiro grande economista a reconhecer e ensinar sistematicamente como a teoria econômica pode ser convertida em análise histórica e como a exposição histórica pode ser convertida em história racional." Sensível ao "fluxo de vitalidade" que esse procedimento insufla na análise — "os fantasmas da teoria econômica começam a respirar; o teorema exangue transforma-se em combatente carnal" —, Schumpeter rechaça entretanto essa mescla heterodoxa de conceitos e proposições, econômicos e sociológicos ao mesmo tempo, que desafia a divisão universitária bem ordenada do trabalho intelectual: "A característica do sistema marxista consiste em submeter esses eventos e instituições históricos ao processo explicativo da análise econômica ou, em termos técnicos, tratá-los não como dados, mas como variáveis."[2]

Ciência desconcertante com efeito, a "ciência" de Marx. Numa busca prodigiosa do vivente, onde a ordem conceitual se desfaz sem interrupção na desordem carnal do combate, ela não pára de misturar a sincronia e a diacronia, o universal da estrutura e a singularidade da história.

[2] Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme, démocratie*, Paris, Payot, pp. 69-73.

Ciências positivas e filosofias especulativas há muito entraram em acordo na base de um pacto mutuamente vantajoso. Se a ciência "não pensava", os filósofos podiam reservar-se o vasto domínio de um pensamento sem prova, enquanto os cientistas recebiam em troca a exclusividade de uma verdade definitiva. As transformações das ciências exatas, o questionamento a respeito de sua finalidade, a proliferação de práticas científicas incompatíveis com os critérios restritivos em vigor romperam esse compromisso. Admite-se doravante que a ciência pensa e, por conseguinte, que ela pensa com palavras. Na falta de um sistema de signos unívocos e transparentes que avalie as discordâncias do sentido, essas palavras não são fiáveis. São, na verdade, menos fiáveis do que nunca.

Os conceitos da física clássica são "conceitos figurativos". Ora, é preciso saber "renunciar à necessidade de representações intuitivas de que a nossa linguagem está repleta".[3] Onde encontrar os termos apropriados para traduzir situações tão bizarras que fazem dançar mil fantasias, sedutoras ou inquietantes, sobre o fio de nosso imaginário? Pode-se ter compreendido um certo estado de coisas e saber que somente imagens e parábolas podem evocá-lo. Nos confins de mundos onde as representações familiares desfalecem, não há outra alternativa senão calar-se ou ouvir os tremores da língua. Ali onde dicionários, classificações, nomenclaturas fracassam, foi bem necessário reabilitar a fecundidade da metáfora e do poema. Setas do tempo, buracos negros, dupla hélice, Big-Bang e Big Crunch, atraidores estranhos, fractais festonados, memória da água: aí estamos. Inseparável de seu duplo de ignorância, a ciência não tem mais aliás absoluto, mas um outro, relativo, *seu* outro. Essa relação de alteridade exige por sua vez ser conhecida, e assim por diante, numa fuga desvairada para a última palavra inaudível de uma metaciência ou de uma *Característica* universal em vão sonhada por Leibniz.

O estilo metafórico do *Capital* suscitou muitos sarcasmos. Ele indicaria uma fraude indiscutível. Confessaria uma incapacidade para obedecer aos rigores da formalização científica. Exibiria a marca in-

[3] Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gallimard, "Folio-Essais", 1991.

delével de uma nostalgia especulativa ou, pior ainda, literária. Leitores sem conta sentem-se desencorajados pela ausência de definições unívocas e fiáveis, por tantas variações e inconstâncias terminológicas! A escrita de Marx debate-se efetivamente com as incertezas da língua. Muitos contra-sensos podem resultar disso.

Engels irrita-se com os rigores do idioma francês e faz o diabo para "dar vida a idéias em francês moderno", "camisa-de-força" cada vez mais impossível: "Em alemão, Marx nunca teria escrito assim[4]"! A língua alemã acata o movimento das idéias e as relações recíprocas entre forma e conteúdo. Marx invoca assim a "ciência alemã" ou "a maneira dialética alemã", como se as insuficiências conceituais pudessem ser corrigidas pela memória de uma cultura. A *Wissenschaft*, que inclui todo o conhecimento teórico, não se acha sobrecarregada pelas pesadas conotações positivas da Ciência no sentido francês. Sua especificidade "alemã" evoca uma rica herança filosófica. A coisa vai muito além de um problema de tradução e de dicionário. Ela levanta questões de língua, de estilo, de composição, que encontram uma resposta precária na unidade de uma obra cuja dimensão estética assinala uma outra racionalidade e um outro saber: "Qualquer que seja o defeito que possam ter, meus escritos têm a vantagem de constituir *um todo artístico*."[5] Não se deve tomar essa afirmação levianamente, como uma vaidade de romancista frustrado. A criatividade metafórica de Marx manifesta a necessidade de um conhecimento simultaneamente analítico e sintético, científico e crítico, teórico e prático. Ora concisa, ora sutil, ela exprime tanto a desconfiança para com uma linguagem formalizada quanto o pesar por sua falta. Korsch, para quem o pensamento metafórico preenche uma função heurística insubstituível nas fases de gestação teórica, o entende exatamente assim.[6]

[4] Friedrich Engels, carta a Sorge de 29 de junho de 1883, e carta a Marx de 29 de novembro de 1873.

[5] Karl Marx, carta a Engels de 31 de julho de 1865.

[6] Richard Boyd estende essa função às ciências maduras. Segundo ele, as metáforas seriam "uma parte insubstituível do mecanismo lingüístico numa teoria científica" em certas condições de aplicação e a sugestão "das estratégias de pesquisa futura".

Não se trata de opor ao Marx cientista dos detratores superficiais um Marx pioneiro das revoluções científicas que estavam por vir. Sob a influência das "ciências inglesas", ele pensa entretanto coagido por um objeto estranho, o capital, cuja compreensão íntima requer uma outra causalidade, outras leis, uma outra temporalidade, em suma, um outro modo de cientificidade. A "ciência alemã" marca esse lugar. É ali que se precisa ir fundo. Que se precisa ler, discutir, interpretar, em vez de aceitar os juízos atamancados que fazem de Marx ora um economista vulgar (malgrado sua preocupação declarada de "um todo artístico"), ora um poeta trágico da história. Se ele, evidentemente, não podia prever as reviravoltas epistemológicas com que hoje somos confrontados, suas respostas parciais às argúcias teológicas da mercadoria ultrapassam o horizonte científico do século em que viveu. Seu pensamento quase não aparece deslocado no meio das controvérsias contemporâneas.

Em artigo de 1980, Manuel Sacristan mostra como a "crise do marxismo" afeta desigualmente as diversas leituras de Marx. A leitura cientificista dos anos sessenta sofre diretamente não apenas o contragolpe da decomposição do stalinismo, mas também o questionamento de todo o racionalismo (sob o efeito de um entusiamo duvidoso pelo "crescimento zero"). No campo político, o efeito Soljenitsin amplia-se e combina com os efeitos da estagnação brejneviana, o desencantamento pela revolução cultural chinesa, os esfacelamentos indochineses e os equívocos da "revolução iraniana". Sob o choque, alguns, como Colletti, redescobrem em Marx, contrariamente ao que pretendiam ainda na véspera, um duplo conceito de ciência: um conceito "normal" de ciência positiva, correspondente à imagem dominante do discurso científico, e um conceito de *Wissenschaft*, que não renuncia ao conhecimento das essências.

Sacristan surpreende-se ironicamente com uma descoberta tão tardia. Teria bastado, observa ele, prestar atenção ao léxico de Marx,

à diferença entre a ciência anglo-francesa e a "*deutschen Wissenschaft*", para que não se chegasse a atribuir-lhe um cientificismo positivista. Uma leitura atenta teria pelo menos revelado uma dupla tentação: a de um modelo científico que o atrai, logo contrariado pela tentação de um saber da totalidade e da singularidade. Enrique Dussel escreve justamente: "Se julgássemos Marx a partir da significação que se dá à ciência normal, a ciência em sua acepção atual — por exemplo, popperiana —, nada mais poderíamos compreender sobre o exercício da racionalidade científica em Marx."[7]

Várias cartas evocam o tipo de ciência que Marx entende praticar: "A economia *enquanto ciência no sentido alemão do termo* [*im deutschen Sinn*] está por ser feita [...]. Numa obra como a minha, a composição, as múltiplas conexões constituem *um triunfo da ciência alemã* [*deutschen Wissenschaft*]."[8] Crítica das aparências e do fetichismo, essa ciência visa "às relações internas" para além das formas fenomenais. A *deutschen Wissenschaft* não revela qualquer chauvinismo teórico. Marx costuma mostrar-se bastante admirado e respeitoso com os resultados das ciências positivas ou inglesas para desprezá-las. Elas são um momento necessário do movimento do conhecimento. Desde que não pare por aí.

A herança hegeliana veicula, de acordo com Sacristan, uma representação bastarda da ciência que impediria Marx de "precisar o estatuto epistemológico de seu trabalho intelectual". Mais próximo à crítica que à "ciência absoluta", cujas pretensões abusivas chega a denunciar, como, por exemplo, na carta a Ruge, desde 1843, sua "ciência alemã" inscreve-se numa tradição de pensamento à qual o empirismo inglês e o racionalismo francês mostraram-se obstinadamente refratários.[9] Trata-se de não renunciar à totalidade sob o pretexto de elucidar cada uma de

[7] Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988.

[8] Cartas de 12 de novembro de 1858 e de 20 de fevereiro de 1866.

[9] Via Hegel, ela é herdeira da influência de mestre Eckhardt ou de Jacob Böhme. Poder-se-ia também encontrar aí a obscura filiação da mística judaica, para a qual a ciência "filosófica" não é mais que a iniciação a uma "ciência profética" superior, do mesmo modo que "a ciência combinatória" é superior à lógica formal (Abraham Abulafia, *Epîtres des sept voies*, Paris, Éditions de l'Éclair, 1985).

suas partes, mas de encontrar o universal no singular, à maneira como a ciência de Goethe junta-se à arte: "Como já não se pode apreender um todo no saber senão pela reflexão, porque àquele falta a interioridade e a esta a exterioridade, é-nos necessariamente preciso pensar a ciência como uma arte, se quisermos que se possa esperar dela uma maneira qualquer de totalidade. E não é no universal, no excesso que devemos procurá-la, mas, uma vez que a arte se exprime sempre de modo integral em cada obra singular, a ciência também deveria mostrar-se inteiramente em cada um de seus objetos particulares."[10] Uma tal ciência é suscetível de outorgar-se liberdades excessivas. Ela deve guardar-se do menosprezo estéril para com a ciência normal (a "rude ciência inglesa" ou "baconiana" de Darwin) e do desprezo hegeliano pelo "truque que se aprende". Esse "truque" é um momento necessário do desenvolvimento

[10] Goethe, *Notas para a história da teoria das cores*. A proposta dessa ciência alemã encontra-se igualmente em Fichte. Para ele, a *Teoria da ciência* (*Wissenschaftlehre*) "é filosofia transcendental como a filosofia kantiana, portanto inteiramente semelhante a ela no sentido em que não coloca o absoluto na coisa, como outrora, nem no saber subjetivo, o que, falando propriamente, não é possível, mas o coloca na unidade dos dois". Fora dessa teoria, não se pode esperar "dentro do mundo das ciências" outra evidência senão a evidência fictícia, em outras palavras, a evidência atingida pela contingência de tudo o que existe, por oposição à evidência essencial ou "genética" da razão. Assim, a matemática pode alimentar "pretensões à evidência", e alguns de seus representantes podem sempre "cair no ridículo" de querer elevar-se acima da filosofia: trata-se de tentativas inúteis. Longe de ser negligenciável, a evidência fictícia das ciências positivas pode em compensação guindar-se à evidência genética graças ao recurso da filosofia, a única capaz, diferentemente das ciências hipotético-dedutivas, de desenvolver uma crítica integral de si mesma: "Nossa intenção não é certamente embaralhar os limites das ciências; mas deve-se apenas reconhecer isto: as matemáticas, tanto quanto todas as outras ciências, devem saber que elas não são as ciências primeiras, nem baseadas em si mesmas, mas que os princípios de sua própria possibilidade residem em outro saber que lhes é superior. Mas, na realidade, se é verdade que nas ciências reais não há em qualquer parte outros princípios senão aqueles que são ficticiamente evidentes, e se a *Teoria da ciência* quer introduzir ao contrário uma evidência absolutamente genética e somente derivar dela a evidência fictícia, fica claro que interiormente ela difere de modo completo, em seu espírito e em sua vida, de todas as formas anteriores do uso da razão nas ciências" (Fichte, *A teoria da ciência*, exposição de 1804).

científico: "Existe uma ciência no sentido comum e não apenas uma sabedoria reservada aos titãs idealistas; quando se trabalha com truques, que se podem aprender e ensinar e cuja utilização pode por conseguinte ser contestada por qualquer colega. O que não é verificável através dos truques ensináveis (transmissíveis) pode apresentar um interesse superior a qualquer tipo de ciência, mas não será precisamente uma ciência."[11]

Interrogando-se sobre o protocolo de elaboração de suas próprias categorias, a crítica dá a réplica a uma ciência estabelecida. Esse o motivo por que Marx concebe duradouramente sua tarefa como "crítica da economia política".[12]

Deutschen Wissenschaft? Ciência "alemã"?

A que está ligada essa germanidade? Ao célebre "atraso" político alemão: atraso político da unidade alemã e da edificação de seu Estado, atraso econômico de uma sociedade fragmentada e refreada por seus fidalgotes, atraso tecnológico e científico. Enquanto a Inglaterra e a França foram as primeiras a entrar na era do capitalismo concorrencial, a Alemanha rumina ainda o mito de seus encontros falhados. De onde, provavelmente, a desconfiança romântica em face da emergência da razão instrumental, esperando as furiosas núpcias de sangue entre essa razão fria e os cálidos mistérios do solo e de suas raízes.

[11] Manuel Sacristan, "El trabajo cientifico de Marx y su nocion de ciencia", 1980, retomado na coletânea *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Edicion Icaria, 1984. A data tem sua importância: a admiração por Popper está então em seu auge e a "ciência de Marx", tão prestigiosa alguns anos antes, volta a cair no inferno das "pseudociências".

[12] Manuel Sacristan observa que a maneira de citar carrega ainda, no livro I do *Capital*, o traço dessa filosofia jovem-hegeliana da ciência. O subtítulo da obra (*Crítica da economia política*) o atestaria também, embora o plano final do conjunto tenha conseguido, segundo ele, dissociar a parte propriamente crítica (*Teorias da mais-valia*) da parte sistemática dos três primeiros livros. No que, parece, Sacristan comete um contra-senso. A "crítica" não está reservada à exposição histórica das doutrinas econômicas, ela atravessa de um lado a outro o conjunto do trabalho conceitual, e o *Capital* merece cabalmente seu subtítulo.

No desenvolvimento desigual e combinado do mundo, na discordância dos tempos e da não-contemporaneidade das contradições, um atraso é também a condição de um "avanço". Marx tem perfeita consciência disso: "Nós [alemães] compartilhamos as restaurações dos povos modernos sem compartilhar suas revoluções."[13] A revolução política na França é seguida de uma revolução filosófica na Alemanha, cujo atraso produz uma vantagem específica: "Do mesmo modo que os povos antigos viveram sua pré-história em imaginação, na mitologia, nós alemães vivemos nossa pós-história em pensamento, na filosofia. *Nós somos contemporâneos filosóficos do presente sem ser seus contemporâneos históricos*. A filosofia alemã é o prolongamento ideal da história alemã [...]. Aquilo que nos povos adiantados é ruptura prática com a situação moderna do Estado é, na Alemanha, onde tal situação nem mesmo existe ainda, primeiro ruptura crítica com o reflexo filosófico dessa situação." A dessincronização entre desenvolvimento social e desenvolvimento filosófico nada tem de surpreendente. O atraso político converte-se em avanço social, o "atraso" da burguesia em "avanço" do proletariado. Assim, "a revolta silesiana começa precisamente por onde terminam os levantes operários inglês e francês, pela consciência da essência do proletariado". A dialética do anacronismo alemão transforma um atraso prático em avanço teórico, um atraso político em avanço social.

ÀS FONTES DA CIÊNCIA ALEMÃ

Seguindo as pegadas de Hegel, Marx resiste à racionalidade exclusiva da ciência positiva. Enquanto as ciências inglesas voltam as costas à totalidade para mergulhar na positividade prática dos desempenhos

[13] Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Engels retomará essa idéia cerca de quarenta anos mais tarde, em seu prefácio de 1882 à primeira edição alemã de *Do Socialismo utópico ao socialismo científico*: "O socialismo científico é um produto essencialmente alemão, porque ele só podia surgir na nação

parciais, a "ciência alemã" deita o olhar crítico do conhecimento sobre si mesma. Ela não é um arcaísmo recalcitrante, nostálgico dos gaios saberes, em face das novas exigências disciplinares. Ela manifesta antes a presença de uma totalidade destotalizada, negativa e insatisfeita, que se apresenta à recordação nas aporias da técnica.[14]

Numa época em que a ruptura entre ciência e filosofia ainda não está consumada, a *Fenomenologia*, a *Enciclopédia*, a *Lógica* representam uma tentativa desesperada de ciência universal. Enquanto o entendimento e as ciências exatas não conseguem mais que enunciar as leis mecânicas de um mundo material inerte, a "ciência alemã" perpetua a ambição de um saber absoluto.[15]

Esse "outro saber", reivindicado em face da matematização unilateral de uma modernidade amarga, tem seus antecedentes. A busca de uma racionalidade não instrumental reconduz inelutavelmente a Spinoza, sem cuja presença a filosofia aniquila-se. Tal é realmente, com a *Lógica* hegeliana, a primeira fonte da ciência segundo Marx. Desde 1841, ele transcreve longas passagens do *Tratado teológico-político* num caderno com um título surpreendente:

onde a filosofia clássica tinha mantido viva a tradição da dialética consciente", ou seja, "entre os alemães". "Não foi senão quando as circunstâncias engendradas na Inglaterra e na França foram submetidas à crítica dialética alemã que se pôde alcançar um resultado real."

[14] Ver Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie*, Paris, PUF, 1977: "A vontade de uma aliança 'científica' entre teoria e prática, que já encontramos, acha ali sua mais concreta expressão; mas ela induz uma problemática nova que não deixa em repouso o próprio conceito da filosofia, já que acaba por se interrogar sobre as condições de possibilidade de uma saída da filosofia, aqui somente designada" (p. 45). Ver também os trabalhos de Theodor Shanin sobre o último Marx e a Rússia.

[15] Essa ciência filosófica que se busca por ela mesma, diferentemente de um saber que não se preocupa com o porquê das coisas, procura a verdade daquilo que muda sem cessar. Em Aristóteles, essa ciência do filósofo é a do ser enquanto ser, ao passo que física e matemáticas são apenas regiões da filosofia. (Ver Aristóteles, *A metafísica*, e Alexandre Koyré, *A física de Aristóteles*.)

Spinoza
Tratado teológico-político
de
Karl Heinrich Marx, Berlim, 1841.[16]

O interesse de Marx por esse *Tratado* é coerente com suas preocupações políticas e jurídicas do momento. Spinoza quer subtrair a filosofia à tutela teológica. A filosofia, não a ciência. A fronteira decisiva passa então entre a teologia e a filosofia, que abarca não apenas o conhecimento analítico e discursivo (hoje considerado só como científico), mas também o conhecimento "sinóptico e intuitivo". Ele não se contenta em conhecer o mundo, mas deve visar à meta ética suprema da salvação. Recusando-se a dissociar duas formas de racionalidade, "discursiva e intuitiva, fragmentária e sinóptica, emocionalmente extinta e emocionalmente explosiva", Spinoza propõe portanto uma prática da razão aliando a ciência e a ética.[17]

Essa nova aliança define o "conhecimento do terceiro tipo". Conhecimento por "experiência vaga" ou por "ouvir dizer", parcial e inadequado, o conhecimento do primeiro tipo (ou gênero) define-se antes de tudo pelos signos equívocos que o envolvem. Conhecimento racional pelas causas, o conhecimento do segundo gênero propicia as noções comuns gerais que não dão ainda acesso ao conhecimento da essência singular. Conhecimento intuitivo e místico para alguns, conhecimento racional superior para outros, o conhecimento do terceiro tipo, intuitivo e racional ao mesmo tempo, é amor intelectual de Deus. Ele alcança as essências e reúne as idéias adequadas de nós

[16] Yirmiyahu Yovel assinala o caráter insólito desse título: "De Karl Marx? Neste caso, é um perfeito plágio: não há uma única frase nesse caderno que Marx não tenha copiado de Spinoza. Mas poderia tratar-se de um ato de apropriação. Pois o pensamento de Spinoza conservou-se na base do pensamento ulterior de Marx. [...] Spinoza contrabalançava e corrigia Hegel, restabelecendo o conceito de natureza e do homem como ser natural concreto, longe das alturas nobres e semi-religiosas do *Geist* hegeliano" (*Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991).

[17] Ibid., p. 203.

mesmos, de Deus, das outras coisas. A busca de singularidade coloca-o em oposição ao do segundo tipo: "Quanto mais conhecemos as coisas singulares, mais conhecemos Deus." Produzir esse conhecimento é produzir a idéia de sua própria capacidade em se produzir e se conhecer a si mesmo. É portanto entrever a verdade como sujeito e autodesenvolvimento: "O conhecimento do terceiro gênero só se completará quando tivermos reconstruído geneticamente a combinação de movimento e repouso que define nossa essência singular."[18]

Procedendo da idéia adequada dos atributos de Deus ao conhecimento das coisas, ele reúne com um só golpe de vista "uma multiplicidade de cadeias de derivações", de sorte que o objeto e o modo de conhecimento dele sejam transformados juntos. Se a ciência intuitiva exprime uma forma superior de racionalidade, ela não teria como pôr em curto-circuito a forma ordinária da *ratio*, pois não há acesso direto às essências imanentes. É preciso portanto começar por explicar o objeto de maneira externa, por dar-se conta de sua "grandeza inessencial", por permitir à intuição reapreender em seguida toda a informação causal numa nova síntese: "O esforço ou o desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode nascer do primeiro gênero, mas sim do segundo" e "desse terceiro gênero nasce o mais elevado contentamento que possa existir". Apaixonado pelo impulso das ciências positivas, Spinoza não desaprova menos, preventivamente, a ideologia cientificista alimentada pelo seu sucesso.

O conhecimento do primeiro tipo conserva-se no nível da imaginação e das representações. O do segundo tipo não oferece mais que um aspecto parcial da realidade, ao qual falta ainda essa "apreensão das coisas em sua essência singular". O conhecimento do terceiro tipo mantém a unidade crítica das diligências matemática e narrativa. Conhecimento mediado de si, o momento intuitivo aí coroa o processo de objetivação científica. As coisas são então "compreendidas por sua essência singular e não mais apenas por suas leis universais, e *as causas* que as determinam são compreendidas como *lógicas e imanentes, e não como mecânicas e transitivas*". Deus já não aparece enquanto ser ou conceito abstrato, mas enquanto totalidade e singularidade concretas. O filósofo pode enfim "penetrar a organização interna da natureza quando dela não possuía senão a face externa".[19]

[18] André Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994, p. 53. Para o comentário desse conhecimento do terceiro gênero, ver igualmente Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981; Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

Com o "sentimento de fruição da coisa mesma", o saber racional já não se acha separado da fruição estética. Reconhecendo sua dívida para com Spinoza, Hegel censura-lhe entretanto uma concepção da totalidade inerte e unilateral, por falta de mediações e de negação: "Uma vez que Spinoza não apreendeu a negação senão unilateralmente, não se encontra em seu sistema o princípio da subjetividade, da individualidade, da personalidade, o momento da consciência de si no ser." A teoria torna-se realidade na medida em que ela é, para um povo, a realização de suas necessidades. Fundadora de um novo saber, a filosofia spinozista da imanência não coloca ainda a mediação da historicidade que faz do homem seu próprio criador.

Corrigindo Spinoza através de Hegel e reciprocamente, Marx fará do trabalho a relação com a natureza pela qual "o homem contempla a si mesmo num mundo de sua criação". Esse o motivo por que, pioneiro da "passagem do noroeste", ele considera a divisão das ciências em ciências da natureza e ciências do homem como um momento, destinado a dissolver-se não por decreto, mas ao termo de um processo histórico efetivo, numa "única ciência": a da natureza humanizada e do homem naturalizado.[20]

Uma *scienza nuova*, de algum modo.

[19] Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, op. cit., p. 219.

[20] A propósito dessa "passagem do noroeste", Michel Serres invoca naturalmente Leibniz: "No começo da idade clássica já se dividiam e classificavam as ciências por comparação a continentes separados; era dessa imagem que Leibniz zombava, pretendendo que seria melhor, para classificar as ciências, utilizar a metáfora do mar, que é tão fácil, dizia ele, dividir em oceanos e bacias com a

O *Capital* decifra a dinâmica de emancipação inscrita nas leis imanentes e tendenciais da realidade. Enquanto ciência negativa, a "crítica da economia política" não é mais uma ciência regional instalada entre outras nas divisões e nas classificações do saber acadêmico. Ela torna-se, falando propriamente, o momento que permite reapreender o movimento de totalização do conhecimento numa sociedade específica — capitalista — onde o econômico determina a totalidade. Juízo de fato e juízo de valor aí se encontram como no "conhecimento do terceiro tipo".[21]

A emancipação histórica não teria como, efetivamente, proceder de um imperativo moral exterior a seu objeto. A luta não obedece às miragens da utopia nem à impaciência da vontade. Ela não pode alcançar a liberação senão pelo reconhecimento consciente da coação e do relaxamento de um esforço condicionado. Ainda que apreendendo perfeitamente essa dialética liberadora da imanência, Yovel recusa-se a seguir o spinozismo radical de Marx até o termo de sua lógica. Ele o acusa por recair na armadilha de uma transcendência mal superada: "Uma vez que ele historiciza a Redenção e considera a totalidade da espécie humana como seu sujeito, Marx deve admitir uma sorte de teleologia secular. A Redenção não pode mais ser predita por um cálculo de probabilidade determinista, e a sombra da teleologia ilícita desenha-se novamente no horizonte. Tudo que Marx pode fazer logicamente é afirmar que, do ponto de vista dos fatos históricos, nós nos aproximamos da meta, baseando essa tese numa análise dialética do nascimento do capitalismo e de seus conflitos internos, pelos quais uma nova era parece estar prestes a começar."[22]

A historicização da substância spinozista parece ir ao encontro de uma teleologia histórica calcada na teleologia natural kantiana. "Todas as disposições naturais de uma criatura são determinadas de maneira a se desenvolverem um dia completamente e de acordo com uma meta." Com essa primeira proposição de *A idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*, o círculo especular seria com efeito rigorosamente fechado, se Kant não levantasse logo a questão da "liberdade do querer", sem a qual não há mais espaço nem ação políticos concebíveis. Como conjugar a determinação das leis universais da natureza e essa aptidão humana para decidir? O desígnio da natureza não se encarna nos indivíduos nem nas gerações. Ele se inscreve no encadeamento das gerações e na transmissão cumulativa de um saber que toma a forma de progresso. O conhecimento hipotético de um plano da natureza não anula mais então a liberdade do querer. Ela lhe confere ao contrário todo o seu sentido. Se a história fosse acumulação e empilhamento de fatos caóticos, a própria idéia de uma escolha racional perderia qualquer significação. Na medida em que existe uma antecipação, uma tensão para o termo, "a meta do esforço a fornecer" anima uma liberdade determinada.[23]

Do mesmo modo, em Marx a antinomia da necessidade e da liberdade resolve-se no aleatório da luta.

Ajustamento polêmico da ciência com uma cultura historicamente situada, a invocação da "ciência alemã" chama a atenção para as fontes de cientificidade a que a tradição positivista manteve-se obstinadamente refratária. As razões por que Spinoza, Hegel, Marx foram objeto de tanta incompreensão, hostilidades e contra-sensos na França têm não raro raízes comuns.[24]

ajuda de uma espada" (Michel Serres, *Le Passage du Nord-Ouest*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 165). Leibniz, Marx, mesmo combate?

[21] Para Yovel, *O Capital* inscreve-se claramente "no rastro spinozista". Trata-se de "discutir a visão ética e as poderosas aspirações do homem como se se tivessem à frente pontos, linhas e corpos". Depois da geometria das paixões, uma geometria dinâmica dos conflitos sociais.

[22] Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, op. cit., p. 395.

[23] Pode-se encontrar em Husserl uma concepção teleológica da história, no sentido de "processo de finalidade", infinita e aberta, não implicando fatalidade mecânica nem progresso histórico necessário.

[24] A história da recepção francesa a Spinoza é em grande parte a história de uma longa incompreensão, inaugurada pela hostilidade de Malebranche para com "o miserável Spinoza", prosseguida pelas diatribes de Massillon e pelas rimas grosseiras de Voltaire contra esse "pequeno judeu de nariz comprido e tez pálida". Do bispo de Avranches a Bayle, crentes do século XVII e incrédulos do sé-

Se o papel de Spinoza na formação de Marx foi assunto para muitos estudos, o de Leibniz é menos conhecido. A pista spinozista leva entretanto àquele que, em busca de uma lógica do provável e de uma metafísica do possível, de um acordo entre fé e razão, necessidade e contingência, graça e liberdade, proclamava-se "nada menos que cartesiano". À mecânica cartesiana posta em funcionamento pelo piparote original Leibniz opõe a irredutível contingência daquilo que acontece: o aleatório não é uma ilusão de nossa ignorância e nada escapa à realidade dos possíveis.[25]

À diferença da analítica cartesiana, o primado da totalidade conduz da Harmonia universal aos fragmentos. A *Monadologia* reconstitui o ponto de vista de Deus, que vê todas as coisas ao mesmo tempo em sua individualidade e em sua unidade. Ela exige para isso uma lógica que vai do geral para o particular, do possível para o real; "uma matemática dos conceitos", achegando-se sem no entanto alcançá-las (pois o conhecimento sintético intuitivo só pertence a Deus) às "verdades contingentes" inacessíveis à matemática do número.

culo XVIII tiveram bastante dificuldade para compreender esse pensamento diferente (ver Paul Janet, "Le spinozisme en France", *Revue philosophique*, fevereiro de 1882). Quando não aceito em virtude de mal-entendidos, Hegel chocou-se com uma incompreensão análoga. Na tradição inaugurada por Quinet, Kant foi o filósofo constituinte e legislativo da terceira República dos Cripure, enquanto o sistema hegeliano era de bom grado engolido como uma "apologia logicista dos fatos".

[25] Ver Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, "Idées", 1975; Yvon Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1969; Émile Boutroux, *La Philosophie allemande au XVIIème siècle*, Paris, Vrin, 1948. Michel Valdée, que desenvolve judiciosamente a contribuição de Aristóteles em *Marx penseur du possible*, quase não se detém na metafísica leibniziana do possível. Ele assinala contudo em nota que Nikolai Hartmann considerava Leibniz e Hegel os dois únicos grandes aristotélicos desde a Idade Média. Também recorda que, para preparar a defesa de sua tese, Marx, a partir dos conselhos de Bruno Bauer, trabalhou particularmente Aristóteles, Spinoza e Leibniz. Se ele não aprofundou essa pista, Valdée não o ignora portanto: Marx "faz parte desses filósofos que, como Leibniz e Hegel entre os modernos, Aristóteles e Heráclito entre os antigos, rejeitaram a concepção mecanicista da natureza" (p. 265). Perspicaz, Lenin é dos que sublinham a importância de Leibniz para Marx (apesar de suas "tartufices" e de seu lado "lassalliano" — conciliador — em política!).

Como Spinoza, Leibniz resiste à idéia de uma ciência exclusiva do geral. O geral é abstrato, o concreto sempre singular. No movimento da matéria à vida, cada ser individual exprime o universo inteiro de um certo ponto de vista. Universalidade e individualidade conciliam-se nele. Unidade viva, a mônada escapa à combinatória formal e imerge numa história ritmada pelas singularidades do "tempo efetivo". Essa passagem institui um modo de verdade histórica aprazada "em tempo e lugar determinados": essa verdade não se prende mais a possíveis, mas a eventos.[26] O possível *sub ratione generalitatis* (regido pela necessidade bruta) distingue-se do possível *sub specie individuorum* (regido pela necessidade hipotética). Todos os mundos possíveis são contingentes e cada espécie de possibilidade é o objeto de um saber específico: às meras possibilidades, "a ciência de mera inteligência"; aos eventos atuais, "a ciência de visão"; aos eventos condicionais (que ocorreriam sob certas condições), uma "ciência média", que não é a dos futuros sob condição, mas a dos "possíveis contingentes em geral". Enquanto a *ciência de mera inteligência* aplica-se às verdades possíveis e necessárias, e a *ciência de visão* às verdades contingentes e atuais, *a ciência média* visa às verdades possíveis e contingentes.[27]

Essa distinção entre necessidade bruta (ou absoluta) e necessidade hipotética, entre *müssen* e *sollen*, contribui para destruir os freqüentes contra-sensos sobre a noção de necessidade em Hegel e em Marx. Encontra-se sempre em Leibniz uma causa do querer, mas esse querer, que faz de nós seres humanos, não escapa menos à sua estrita necessidade lógica. A história só conhece singularidades e verdades existenciais que escapam à necessidade bruta. Tudo o que é dado e existe verdadeiramente supõe uma escolha e uma vontade, uma necessidade moral irredutível à abstração do número. Deus é síntese da inteligência e da vontade. Suas escolhas são ao mesmo tempo necessárias e possíveis.[28]

[26] Ver Michel Fichant, posfácio a *De l'horizon de la doctrine humaine*, Paris, Vrin, 1993.

[27] Leibniz, *Essai de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 428.

[28] "Em resumo, se não se considera mais que o entendimento divino, a tese de Leibniz poderia ser reduzida a estes termos: só podem existir indivíduos; não

Enquanto Descartes separa entendimento e vontade divina, sabedoria e bondade, a teologia leibniziana conjuga portanto a ciência e a fé, para coroar em Deus a hierarquia das causas lógicas e mecânicas. Tal é realmente a ambição dessa "ciência alemã": a aplicação das matemáticas às coisas finitas e contingentes, a aliança recuperada da moral e da ciência, da determinação e da liberdade. No horizonte de uma tal ciência, o saber analítico do universal funde-se na visão intuitiva do particular, que é próprio de Deus. "Ciência geral das grandezas finitas", a álgebra explora simplesmente a abordagem de uma ciência do infinito, que seria "a parte superior da ciência da grandeza".[29]

Em *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling*, Hegel lança as bases do que se tornará, na *Enciclopédia*, a Ciência das ciências. As ciências humanas são superiores às da natureza. A história é o coroamento delas, pois nada vale para o homem o que não seja o objeto de sua própria tomada de consciência. O conhecimento que o espírito toma de si mesmo e por si mesmo através do conhecimento do mundo é a meta última da ciência.

A idéia hegeliana de uma filosofia da natureza e de um conhecimento da vida opõe-se ao desmembramento e à coabitação indiferente dos saberes. Ela não se resolve pela estetização romântica nem pela mania classificatória que assombram o século. Contra a fragmentação dos discursos científicos, ela esforça-se por estabelecer uma circulação transversal e por reapreender o movimento universalizante do conhecimento: "O espírito que se sabe assim desenvolvido como espí-

há dois indivíduos idênticos; por conseguinte, mesmo para Deus, as verdades existenciais não podem resolver-se em idênticas. Mas, por outro lado, a pura necessidade lógica, bruta, é baseada na redução aos idênticos. As verdades existenciais escapam portanto à necessidade bruta. E como? Pela escolha que autoriza a contingência delas. Deus as distingue das verdades absolutamente necessárias como o eletivo do inelutável [...] Deus, escolhendo entre uma infinidade de mundos possíveis, escolheu por isso mesmo entre 'uma infinidade de leis, umas próprias a um, as outras ao outro' " (Yvon Belaval, *Leibniz...*, op. cit., p. 162).

[29] Leibniz, carta a J.-P. Bignon, 24 de janeiro de 1794.

rito é a Ciência. Ela é sua realidade efetiva e o reino que ele se constrói em seu próprio elemento [...]. Esse devir da ciência em geral ou do saber é o objeto desta *Fenomenologia do espírito*."[30]

As "verdades matemáticas" não teriam portanto como ser a última palavra da ciência, mas apenas um de seus momentos. Pois "o movimento da demonstração matemática não pertence ao conteúdo do objeto, é antes *uma operação exterior à coisa*". As ciências positivas participam do conhecimento filosófico segundo o qual "o devir do ser-aí como tal é diferente do devir da essência ou da natureza interna da coisa". Ele compreende "em primeiro lugar os dois tipos de devir, ao passo que o conhecimento matemático apresenta apenas o devir do ser-aí". Ele unifica em segundo lugar esses dois movimentos particulares: "O movimento é assim o duplo processo e devir do todo; assim, cada momento coloca ao mesmo tempo o outro, e cada qual tem nele os dois momentos como dois aspectos; tomados juntos,

[30] Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1992, t. I, p. 23. Essa relação da filosofia com a ciência é amplamente desenvolvida na *Fenomenologia*: "A ciência não é esse idealismo que, em lugar do dogmatismo da asserção, tomaria a forma do dogmatismo da certeza de si mesmo [...]. Essa natureza do método científico, segundo a qual, de um lado, ela não está separada do conteúdo e, de outro, determina ela mesma seu próprio ritmo, tem sua apresentação própria na filosofia especulativa [...]" (t. I, pp. 50 e 58). Sobre a classificação dos saberes no século XIX, ver Patrick Tort, *La Raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989. Em seus textos sobre as ciências, Engels parece dividido entre a mania classificatória e a nostalgia da grande síntese alemã. A passagem das ciências para "a teoria" caracteriza ainda para ele o domínio da ciência alemã. "O estudo empírico da natureza acumulou uma massa tão enorme de conhecimentos positivos que a necessidade de ordená-los sistematicamente e de acordo com o encadeamento interno em cada domínio separado tornou-se absolutamente imperiosa. Não se é menos imperiosamente levado a organizar os diversos domínios do conhecimento em seu encadeamento correto, um em relação ao outro. Mas ao fazer isso a ciência da natureza transporta-se para o domínio da teoria, e onde os métodos empíricos fracassam somente o pensamento teórico pode servir. Mas o pensamento teórico não é uma qualidade inata senão pela aptidão que se tem para isso. Essa aptidão deve ser desenvolvida, cultivada, e para essa cultura não há outro meio até aqui que o estudo da filosofia do passado" (*Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 41).

eles constituem portanto o todo enquanto eles mesmos se dissolvem e se fazem momentos desse todo."[31] A arrogância das ciências positivas para com a filosofia não tem portanto fundamento. Elas tiram o seu orgulho de um conhecimento falível, "defeituoso" tanto pela pobreza de sua meta quanto pela "defeituosidade de sua matéria". O objetivo da matemática só poderia ser com efeito a grandeza enquanto "relação inessencial e privada do conceito". Trata-se de um movimento do saber que "se efetua à superfície" e "não toca a coisa mesma", pois "o efetivamente real não é algo de espacial como o considera a matemática". Esse o motivo por que ela nunca atinge senão um "verdadeiro sem realidade efetiva" e contenta-se com "proposições rígidas mortas": "O que cinde o espaço em suas dimensões e determina os laços entre elas e nelas é o conceito."

Daí "a necessidade de um outro saber".

De um saber filosófico que vise "à determinação enquanto ela é essencial": "O elemento da filosofia é o processo que engendra e percorre seus momentos, e é esse movimento em sua totalidade que constitui o positivo e a verdade desse positivo. Essa verdade inclui portanto, do mesmo modo, o negativo em si mesmo, o que seria nomeado o falso se se pudesse considerá-lo como aquilo de que se deve fazer abstração. O que se acha em vias de extinção deve antes ser ele mesmo considerado como essencial; ele não deve ser considerado na determinação de uma coisa rígida que, extirpada do verdadeiro, deve ser abandonada não se sabe onde fora do verdadeiro; e o verdadeiro, por sua vez, não deve ser considerado como um positivo morto que jaz do outro lado." De onde a transformação da relação entre as ciências positivas "inglesas" e a "ciência alemã" (ou filosofia), de acordo com o projeto inicial da *Fenomenologia*: "Aproximar a filosofia da forma da ciência — da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo —, é isso o que me proponho."

Esse objetivo ambicioso exprime a recusa em relegar a história da filosofia ao inferno pré-científico. Salvar a filosofia submetendo-a à

[31] Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. I, p. 37.

coação formal da ciência é a um só tempo salvar as ciências do formalismo vazio que as espreita: "Considera-se não raro a filosofia um saber formal e vazio de conteúdo. Entretanto, não se compreende suficientemente bem que o que é verdade de acordo com o conteúdo, em qualquer conhecimento ou ciência que seja, pode somente merecer o nome de verdade se foi a filosofia que o engendrou; que as ciências busquem o quanto queiram fazer progressos pelo raciocínio prescindindo da filosofia, não pode haver nelas, sem essa filosofia, nem vida, nem espírito, nem verdade."[32] Hegel volta ao assunto na *Lógica*: "A filosofia, se ela quer ser uma ciência, não pode tomar emprestado seu método a uma ciência secundária como a matemática... Uma justificação ou explicação razoável do conceito da ciência não pode ter por efeito senão fazer dele um objeto de representação e dele oferecer um conhecimento histórico; mas uma definição da ciência ou, mais precisamente, da Lógica não tira sua prova senão dessa necessidade de sua produção. Uma definição de que a ciência faz seu começo absoluto não pode conter outra coisa mais que a expressão precisa, metódica, daquilo que se considera em virtude de um acordo ou de uma adesão reflexiva como sendo o objeto ou a meta da ciência. Trata-se aí em todos os casos de uma afirmação histórica." Verdade e certeza, sujeito e objeto, conceito e real tendem assim, historicamente, assintomaticamente, a se confundirem. Esse movimento tendencial produz relações de verdade.

Hegel não se contenta em localizar o não-saber. Ele introduz o tempo na lógica. Ele a temporaliza, sem nem por isso ceder ao relativismo. A historicidade do conhecimento suprime com efeito sua relatividade. A ciência de uma totalidade em devir. O conceito de ciência especulativa radicaliza assim a revolução copernicana de Kant, para quem o saber do homem sobre si mesmo determina não apenas seu próprio comportamento, mas também os outros modos do saber.

Da mesma maneira que a essência é segundo Hegel "a verdade do ser", assim também o valor é a verdade do capital, seu "passado in-

[32] Ibid., p. 58.

temporal", para além de suas metamorfoses. Negação dos valores de uso particulares, a forma valor é uma essência dessubstancializada, irredutível contudo a uma "pura relação" indiferente à troca real de bens materiais. Enquanto relação, ela determina o seu próprio conteúdo mensurável. Da mesma forma que a essência se fenomenaliza na existência, assim também o valor se fenomenaliza no capital. Mas o mundo fenomenal é a imagem invertida do mundo em si: "O pólo norte do mundo fenomenal é o pólo sul do mundo em si."[33] A realidade enfim é "unidade da essência e da existência", unidade do valor e do capital. É essa relação que a ciência tem por tarefa elucidar.

Mas qual ciência?

Em O *Capital*, o movimento do conhecimento segue "o vasto silogismo" da lógica hegeliana. Ele parte das relações mecânicas de exploração e do tempo linear que as subentende (livro I) para passar pelas relações químicas das permutações cíclicas da circulação (livro II) e desaguar nas relações e no tempo orgânico da reprodução (livro III). "O que caracteriza o mecanismo é que, qualquer que seja a relação entre os elementos associados, tal relação é sempre estranha à sua natureza: um modo de representação mecânica, uma memória mecânica, uma ação mecânica significam sempre que o espírito não se acha presente naquilo que ele apreende e consuma, não o penetra."[34] Enquanto o objeto mecânico é uma totalidade indiferente a qualquer precisão, a precisão e, por conseguinte, "a relação com outras e a modalidade dessa relação" fazem parte da própria natureza do objeto químico: "O próprio quimismo é a primeira negação da objetividade indiferente e da exterioridade da precisão." Nas combinações químicas, a variação progressiva das proporções e das misturas "dá lugar a *nós e saltos* tais que duas substâncias ocupando pontos particulares na escala das misturas formam produtos que possuem qualidades particulares".[35] A noção de afinidades eletivas procede dessas relações

[33] Friedrich Hegel, *Logique*, II, p. 156.
[34] Ibid., p. 407.
[35] Friedrich Hegel, *Logique*, op. cit., p. 421.

químicas. Com esses nós e esses saltos, o tempo do quimismo já não é mais o tempo linear homogêneo do mecanismo.

Mas o quimismo participa ainda do caminho escarpado da abstração que conduz à síntese concreta do vivente: "A idéia da Vida relaciona-se com um objeto de tal modo concreto e, se se quiser, de tal modo real que, de acordo com a concepção corrente da Lógica, é ultrapassar os próprios limites desta ocupar-se da vida num tratado de lógica."[36]

E no entanto o real está vivo! O capital também.

Para superar a antinomia da Lógica e da Vida, é preciso portanto uma lógica que vá além da "concepção corrente". Uma lógica do que está vivo: "A autodeterminação do vivente é seu juízo, sua maneira de aproximar-se do finito, para que ele estabeleça relações com a exterioridade, como com uma objetividade pressuposta, com a qual ele se engaja numa ação e reação recíproca."

O vivente é com efeito "o individual", a irredutível singularidade.

Tanto no *Capital* como na *Lógica*, é somente com a *reprodução* que a "vida se torna concreta e verdadeiramente viva, é na reprodução que reside sua verdade e é nela que a vida encontra sentimento e força de resistência".[37] "Em todas as outras ciências", observa a introdução à *Lógica*, objeto e método são distintos. O próprio conceito da ciência constitui em contrapartida o objeto e o fim da lógica. Ela é portanto "a ciência do pensamento em geral", sobrepujando a separação entre forma e conteúdo, verdade e certeza que opera na "consciência ordinária": "Se as formas lógicas carecem de conteúdo, isso tem antes a ver com a maneira como são encaradas e tratadas. Isoladas umas das outras como determinações fixas, em vez de formar uma unidade orgânica, elas não passam de formas mortas de onde se retirou o espírito que é sua unidade concreta e viva [...]. Mas a própria razão lógica é substancial, e o real que compreende todas as determinações abstratas e forma sua unidade perfeita, absolutamente concreto."

[36] Ibid., II, p. 469.
[37] Ibid., II, pp. 478-479.

Assim concebida, a lógica não é mais "o geral abstrato, mas o geral que compreende toda a riqueza do particular".[38] A grande *Lógica* acha-se dividida em duas partes: a doutrina do Ser e a da Essência opõem-se ambas à "Lógica subjetiva do Conceito". Todo ser advém como mobilidade entre ser-em-si e ser-aí, essência e existência, interior e exterior, possibilidade e efetividade. Enquanto totalidade, a Vida é a luz que "faz aparecer o ente em sua verdade" e suprime a antinomia entre natureza e história. Daí resulta uma concepção do saber como "movimento pensante". Ao passo que a lógica empírica ordinária não produz mais que um "conhecimento irracional do racional", a *Lógica* constituiria, segundo Marcuse, "o fundamento de uma teoria da historicidade". Suprimindo a separação entre Natureza e História, o homem consuma "o mais considerável salto".[39]

Hegel abre portanto a via: "A indiferença completa abstrata da medida desenvolvida, ou seja, de suas leis, não é possível senão na esfera do mecanismo em que a corporeidade concreta não é mais que a própria matéria abstrata; as diferenças qualitativas que existem no seio desta são determinadas essencialmente pelo quantitativo [...]. Por outro lado, já no domínio físico e com mais forte razão no reino orgânico, essa determinação de grandeza do material abstrato encontra-se perturbada pela multiplicidade das qualidades e o conflito que daí resulta. Ora, não se trata aqui apenas de um conflito de qualidades

[38] Friedrich Hegel, *Lógica*, I, pp. 33 e 45. A lógica é formal na medida em que se resigna a uma ciência da forma e reduz ao estático o que é processo. A exterioridade recíproca de seus elementos reduz a lógica, que deveria ser a ciência do pensar, a um simples "calcular". A *Lógica* de Hegel mostra, ao contrário, o desenvolvimento do Conceito do abstrato ao concreto, e este, sobrepujando o dualismo essência/existência como a exterioridade do conceito ao objeto, atingir "a lógica da coisa": assim, "o objeto da Lógica seria o pensar, mas ele não pode ser dado antecipadamente". Ele não pode ser senão pensar que se pensa a si mesmo. É bem esse o papel da crítica com relação ao capital: não uma ciência enquanto pensar dado por antecipação, mas objeto que se aniquila pensando-se a si mesmo.

[39] Herbert Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Gallimard, "Tel", 1991, p. 204. Do mesmo modo, tanto para Geymonat como para Vico, é a história que obriga a admitir um outro tipo de racionalidade.

como tal, mas a medida acha-se subordinada a condições superiores [...]. A ciência da natureza ainda está longe de ter uma idéia nítida do laço existente entre essas grandezas e as funções orgânicas de que elas dependem inteiramente. Mas o movimento oferece o exemplo mais familiar da redução de uma medida imanente a uma grandeza que só tem uma determinação exterior [...]. É na vida do espírito que menos se observa um desenvolvimento livre e particular da medida. Vê-se por exemplo muito bem que uma constituição republicana como a de Atenas ou que uma constituição aristocrática substituída por uma democracia não podem ocorrer senão em Estados que não vão além de um certo tamanho; que na sociedade civil desenvolvida os múltiplos indivíduos pertencentes às diferentes profissões encontram-se em relação uns com os outros; mas desse fato não decorrem ainda nem as leis que regem as medidas, nem suas formas particulares. No domínio espiritual como tal intervêm diferenças de intensidade..." Marx recebeu perfeitamente essa mensagem. Ele se pôs a caminho no sentido de uma maneira de fazer ciência onde se esgotam as virtudes calculistas do entendimento.

O capítulo consagrado à medida acaba na *Lógica* com um convite a transpor as fronteiras securitárias do entendimento (da razão instrumental) para lançar-se à busca de um conhecimento que não teria como reduzir-se a calcular, medir, descrever e estimar relações. Essa ciência alemã, ou filosófica, "não pode contentar-se em narrar o que existe; ela deve visar a conhecer *a verdade do que acontece*, e é sob a luz dessa verdade que ela deve igualmente visar a compreender aquilo que no relato não era senão simples evento".[40]

A verdade do que acontece? Evento e verdade estão ligados.

O conhecimento é o desenvolvimento das diferenças que advêm. Ciências do finito, à imagem da geometria (cujo espaço é a abstração e o vazio), as ciências analíticas (positivas) procedem essencialmente por comparações de grandeza. O conhecimento sintético realiza a unidade de várias determinações. Assim, no círculo dos círculos ("a

[40] Friedrich Hegel, *Logique*, II, p. 257.

mediatização levando o fim ao começo") da ciência, "os fragmentos da cadeia representam as ciências particulares em que cada uma tem um antes e um depois". Mas esses fragmentos se juntam na Idéia Absoluta. Da mesma maneira que o capital volta a pertencer à unidade simples da mercadoria, que é o seu começo lógico, a Idéia volta a pertencer à "imediatidade pura do Ser na qual toda determinação parecia extinta ou eliminada pela abstração". Totalidade concreta, o capital é, também ele, o ser realizado da mercadoria.

Ciência do conceito concebendo-se a si mesmo, a Lógica é "o começo de uma outra esfera e de uma outra ciência". Ciência nova? Metaciência?

Ciência do terceiro tipo, diz Spinoza.

Ciência do contingente, observa Leibniz.

Ciência especulativa, acrescenta Hegel.

"Ciência alemã", resume Marx. Sua novidade vai ao encontro de "uma dessas velhas ciências que a metafísica moderna e a filosofia popular, tanto dos antigos quanto dos modernos, quase sempre conheceram muito mal".[41] A dialética, aí está a palavra. "A dialética foi não raro considerada uma arte, como se dependesse de um talento subjetivo em vez de situar-se na objetividade do conceito." É preciso considerar ao contrário como excessivamente importante o fato de que a dialética "acabe por ser novamente reconhecida como indispensável à razão". O espírito positivo e o cientificismo triunfantes não estavam animados a perdoar esse desafio a Hegel. Sua dialética arriscava-se a embaralhar de novo as fronteiras da ciência e da ficção, da verdade e do erro. Ela encorajava a rebelião contra o pacto do saber e do poder.

Nosso século não cessou de confrontar-se com esse desafio, de desinsularizar e de peninsularizar o conceito de ciência, de experimentar a flutuação de sua fronteira com a filosofia ou a crítica, de descobrir no desinteresse científico insuspeitáveis dívidas sociológicas, de explorar, pelos caminhos da etnologia e da antropologia comparativas, outros modos de pensamento a que seria presunçoso negar qualquer cientificidade. Tornou-se claro que vivemos por um longo tempo das rendas de uma paradigma científico historicamente datado.

[41] Friedrich Hegel, *Logique*, II, pp. 557, 572.

Com isso a lógica dialética de Hegel se encontra reabilitada. Estamos às voltas, dizia ele, "com um novo conceito do tratamento científico", caracterizado pelo fato de que as leis do pensar não são exteriores ao objeto pensado e de que o movimento do pensar não resulta de operação exterior. Não há regras do pensar fora do seu funcionamento efetivo, não há método exterior ao seu objeto. Essa lógica é bem o fundamento de uma teoria da historicidade. Mas como Marx pode conservar disso a medula lógica e rejeitar ao mesmo tempo a filosofia da História que seria o seu avesso? Revirando o sistema. Com uma teoria radicalmente imanente da história ritmada pelo conflito, a lógica da coisa encontra-se por sua vez modificada. A teoria da historicidade torna-se seu fundamento.

O que permanece é o esforço em direção a uma outra maneira de fazer ciência.[42] Remando contra a racionalização das Luzes, Hegel quase não variou sobre esse ponto. Sua alocução inaugural de outubro de 1818 adianta a idéia de que a nação alemã, que acaba de "salvar sua nacionalidade", acha-se projetada por seu atraso à vanguarda da frente filosófica: "Essa ciência refugiou-se entre os alemães e só vive entre eles." No momento em que os saberes caem no domínio da opinião ou da simples convicção, ele mantém o timão da verdade: "O que me propus e o que me proponho como meta de meus trabalhos filosóficos é o conhecimento científico da verdade."[43]

Não há "opiniões filosóficas". Nós que o digamos!

[42] Como escreve Catherine Colliot-Thélène, a segunda parte da *Lógica* (doutrina da Essência) "experimenta no fogo do pensamento especulativo a consistência das categorias fundamentais das disciplinas científicas ordinárias: coisa, lei, força, necessidade, causalidade, ação recíproca. Essa prova revela não a ausência de validade desses saberes, mas o caráter limitado da inteligibilidade que eles propõem [...]. Em outros termos, não são os saberes finitos ciências ordinárias, cuja validade a especulação hegeliana questiona, mas a ideologia científica" (*Le Désenchantement de l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, p. 38).

[43] Friedrich Hegel, prefácio à segunda edição do *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques* (1827), Paris, Vrin, 1987, p. 15.

Nessa visada de verdade, convém primeiro distinguir as *ciências empíricas*, que "se propõem e oferecem leis, proposições gerais, as idéias do que existe". A *ciência especulativa* não deixa de lado seu conteúdo empírico. Ela reconhece e utiliza seu elemento geral. Conserva as mesmas categorias, as mesmas formas de pensamento, os mesmos objetos, mas os transforma para resolver os paradoxos engendrados pela abstração do entendimento. Ela é a superação imanente onde "a exclusividade e a limitação das determinações do entendimento apresentam-se tais como são, isto é, como sua própria negação; todo o finito tem por característica superar-se (*sich aufheben*)": "O *momento especulativo* ou *positivamente racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição."[44]

Sejam portanto as ciências empíricas, positivas ou "inglesas".

E a ciência "especulativa", "filosófica" ou "alemã".

Pois "o conjunto da filosofia constitui realmente uma única ciência; entretanto, pode-se também considerá-la um conjunto de várias ciências particulares". É aliás o que distingue uma enciclopédia filosófica de uma "enciclopédia ordinária", simples "agregado de ciências reunidas de maneira contingente".

Para Hegel, o que está em jogo nessa distinção é fundamental. Trata-se de resistir ao desencantamento da modernidade. Com "seu pensamento formal, abstrato, oco", o período das Luzes esvaziou a religião de todo o seu conteúdo, em particular da sede de verdade que ela podia conter em si. Daí por diante, "as generalidades e as abstrações, a água insípida de algum modo de um racionalismo gasto e sem vida, não admitem o que têm de específico um conteúdo e um dogma cristãos determinados e completamente formados". Anunciando a ambivalência do romantismo nascente, a tradição protesta contra o arbitrário da razão geométrica. A água insípida de um racionalismo gasto e sem vida? O século não sentirá falta disso.

Nas horas da mais profunda incerteza e da dúvida mais insinuante, Marx e Lenin recorreram à grande *Lógica*. Marx em 1858, quando ele rabisca os rascunhos dos *Grundrisse*, em meio à excitação da nova crise americana. Lenin depois de agosto de 1914, quando seu universo de pensamento corre o risco de desmoronar junto com a falida Internacional socialista. Para Marx, a releitura fortuita da *Lógica* fornece as chaves do *Capital*. Para Lenin, os *Cadernos sobre a Lógica* constituem o exercício espiritual preparatório para o golpe de audácia estratégico de outubro.

[44] Ibid., p. 75.

A idéia de uma "ciência filosófica" que não se desarme diante da sagração das ciências positivas é a trovoada inaudível de Hegel. Que a de Marx não deixa de ressoar. Como não ter ouvido esse "pensamento do saber" que, sem excluir a ciência, "revira e transborda a idéia dela"?[45] Como ter tão obstinadamente ouvido mal ou desprezado esse trovão ensurdecedor? "O *Capital* é uma obra essencialmente subversiva. Menos porque conduziria, através da objetividade científica, à conseqüência necessária da revolução do que por incluir, sem formulá-lo em demasia, um modo de pensamento teórico que transtorna a própria idéia de ciência. Nem a ciência nem o pensamento saem com efeito intactos da obra de Marx, e isso no sentido mais forte em que a ciência ali aparece como transformação radical de si mesma, teoria de uma mutação sempre em jogo na prática, assim como, nessa prática, mutação sempre teórica."[46] Ainda que ela lhe acarrete, por puro mal-entendido, o reconhecimento dos representantes diplomados do saber, essa "terceira fala" científica de Marx permanece portanto ligada, segundo Blanchot, à sua "segunda fala" política, "breve e direta", que clama por uma "decisão de ruptura" violenta, pela recomendação da "revolução permanente" como "exigência sempre presente".

[45] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 64. Ver também Tony Smith, *The Logic of Marx's Capital*, State University of New York Press, 1990, e *Dialectical Social Theory and its Critics*, Nova York, 1994. Ver também Roy Bhaskar, *Dialectic, the Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1994.

[46] Maurice Blanchot, *Les Trois paroles de Marx*, em *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

PERMANÊNCIAS DA CRÍTICA

De Spinoza, de Leibniz, de Hegel, Marx recebe uma idéia de ciência irredutível à simples soma das ciências positivas. A linha divisória das águas deslocou-se entretanto. Sob o impulso das ciências modernas, já não se trata somente de desenredar a filosofia da teologia. A fratura dá-se daí por diante no próprio seio da filosofia, entre a filosofia especulativa (tratada desde *A ideologia alemã* como uma ideologia ao quadrado) e a filosofia da práxis (que se desloca para a "saída da filosofia"). Se certamente já não se trata *apenas* de interpretar o mundo, a saída da filosofia nem por isso se reduz à oposição entre ciência e ideologia. Lançado na história, o conhecimento do terceiro tipo torna-se teoria crítica e pensamento estratégico.

Manuel Sacristan retira assim uma tripla noção de ciência em Marx:

— a Ciência (positiva ou inglesa);
— a Crítica (de inspiração jovem-hegeliana segundo ele);
— a *deutschen Wissenschaft*.

Tornada teoria revolucionária, a ciência, de acordo com Marx, articula essas três dimensões na *Crítica da economia política*:[47] "Não temos que examinar aqui a arte e a maneira como as leis imanentes [tendências] da produção capitalista se refletem [manifestam] no movimento [exterior] dos capitais, fazem-se valer como leis constrangedoras da concorrência e chegam por isso mesmo à consciência dos capitalistas individuais como motivos de suas operações. A análise

[47] Lucien Sebag propõe uma outra versão dessa tríade teórica: a "teoria revolucionária aparece ao mesmo tempo como utopia, como ciência e como desvelamento cotidiano do conteúdo da práxis que é a nossa" (*Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964, p. 68). Encontramos ali a ciência (inglesa) e a crítica (como desvelamento), mas a ciência alemã desaparece em favor da utopia enquanto conhecimento antecipativo. Inscrevendo-se nessa problemática, Henri Maler propõe uma leitura estimulante do retorno não dominado de uma utopia mal deslocada em Marx e de seus efeitos sobre o conjunto do dispositivo teórico (Henri Maler, *Congédier l'Utopie*, Paris, L'Harmattan, 1994, e *Convoiter l'impossible*, Paris, Albin Michel, 1995).

científica da concorrência pressupõe com efeito que a natureza íntima do capital seja conceituada."[48] Dos *Manuscritos* parisienses ao *Capital*, a teoria conserva-se integralmente "crítica".

Projetada desde 1845 e conduzida com uma tenacidade exemplar, a crítica da economia política é seu fio vermelho. Ela não trai nenhuma nostalgia filosófica residual no momento de abordar as terras firmes da ciência econômica. A despeito da permanência do termo, seu conceito varia, de uma forma crítica da filosofia a uma forma crítica da ciência ou "da crítica como prática teórica da filosofia à crítica como prática teórica do comunismo". Reivindicada desde a correspondência de juventude, a "crítica impiedosa a toda a ordem existente" tem também suas constantes, especialmente a unidade da teoria e da prática oposta a todo saber especulativo ou doutrinário. O devir crítico da filosofia conduz em direção à prática para aliar a arma da crítica à crítica das armas. Pois, sobre o campo de batalha conceitual, a crítica é inicialmente uma arma branca de gume duplo, contra a ilusão científica de aceder ao real pelos fatos, e contra a ilusão idealista que absorve o real em sua representação simbólica.

Tratar-se-á doravante de "zombar como crítico".

Em lugar de "excomungar como santo".[49]

O conceito de crítica chega a Marx através de Feuerbach.

No verbete "Crítica" da *Enciclopédia*, escreve Marmontel: "Que deve fazer a crítica? Observar os fatos conhecidos, determinando, se

[48] "Die Art und Wiese, wie *die immanenten Gesetze* des kapitalistischen Produktion in der äussern Bewegung der Kapitale erscheinen, sich als Zwangsgesetze des Konkurrenz geltend machen und daher als treibende Motive dem individuellen Kapitalisten zum Bewusstsein kommen, ist jetzt nicht zu betrachten, aber soviel erhellt von vornherein: Wissenschaftliche Analyse der Konkurrenz ist nur möglich, sobald die innere Natur des Kapitale begriffen ist, ganz wie die scheinbare Bewegung der Himmelskörper nur dem verständlich, der ihre wirklich, aber sinnlich nicht wahrnehmbare Bewegung kennt" (*Marx-Engels Werke*, t. XXIII, p. 335).

[49] Karl Marx, *Correspondance*, Paris, Éditions sociales, t. I, p. 458. Sobre a variação dos conceitos de crítica, ver especialmente Henri Maler, *Congédier l'Utopie*, op. cit., pp. 34-42.

possível, suas relações e suas distâncias: retificar as observações defeituosas, em uma palavra convencer o espírito humano de sua fraqueza para fazê-lo empregar utilmente o pouco de força que ele esgota em vão; e opor-se portanto àquele que quiser sujeitar a experiência às suas idéias: teu ofício é interrogar a natureza, não fazê-la falar." Escoramento da razão secularizada, a crítica fixa limites ao delírio de poder das ciências particulares tentadas a estender abusivamente o seu domínio específico. "Arte de julgar e de distinguir", de acordo com o *Dicionário* de Bayle, ela traça a linha demarcatória entre as prerrogativas da razão e o que lhe escapa. Erro e verdade não têm sentido senão sob sua jurisdição. Além começam as terras inquietantes dos monstros físicos e mentais. "Ciência das margens", a crítica anuncia-se portanto muito cedo como a má consciência das ciências instrumentais.[50]

Com Feuerbach, a questão crítica tradicional das condições de possibilidade enuncia-se doravante como o questionamento da encarnação do universal no particular, da espécie no indivíduo. A crítica recebe como missão nova transpor o horizonte crepuscular da clausura histórica: "Eis precisamente de onde nasce a atitude crítica: a constatação de que o Saber absoluto hegeliano não extinguiu todas as luzes da história, que o Sol do espírito não aspirou toda a luz do mundo. Que faça ainda dia no mundo, que haja ainda um mundo depois que o sol especulativo brilhou, eis a verdadeira morte do Sol! Com a morte de Hegel, a Crítica desperta num mundo admirado por não ser dissolvido na realização da Idéia [...]. A Crítica será portanto a guardiã desse mundo que perdeu seu facho especulativo e ao qual não restam... senão guardiãs!"[51]

A crítica experimenta o começo para melhor desprender o anel do sistema. Ela quebra o círculo conceitual, muito habilmente fechado, da grande *Lógica*. Ela fende sua totalidade desesperadamente lisa para

[50] "A crítica é bem uma ciência das margens", Michel Serres, *Le Passage du Nord-Ouest*, op. cit.

[51] Paul-Laurent Assoun e Gérard Raulet, *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1978, p. 36.

entreabrir o campo dos possíveis. Ela é menos uma nova doutrina do que uma "postura teórica", uma relação polêmica com a história, que se recusa a congelar a inteligibilidade do real na hipóstase da ciência. Tornada crítica da economia política, ela será uma espécie de ciência negativa, irredutível aos enunciados dogmáticos e doutrinários. Recusando-se o menor repouso, ela sabe que nunca terá a última palavra e que se trata no máximo de conduzir o pensamento ao limiar da luta, ali onde ela toma seu impulso estratégico.

Essa crítica cria um laço entre o momento necessário das ciências positivas e a totalidade destotalizada da ciência alemã. Ela media sua relação interditando o fechamento de um novo sistema, que seria a pior das ideologias. Consciente desse papel de impedimento, Sacristan não tira disso todas as conseqüências para a "ciência normal". Esta última aparece não raro em Marx pela invocação referencial de suas disciplinas rainhas (a química, a física, a astronomia). Que vale a extensão desses modelos à economia ou à história? Que maneira de fazer ciência representa o triângulo teórico cujo cume "a ciência alemã" parece ocupar? Quais são as relações, de complementaridade e de contrariedade, de inclusão e de dominação, entre crítica e ciência alemã, entre ciência normal e ciência alemã, entre crítica e ciência normal? A crítica teria o papel de impedir que se pense em círculo, buscando constantemente manter a ciência normal em seus humildes limites? As ciências normais seriam os fragmentos de uma "ciência alemã" que as envolve e supera? A "ciência alemã" limitaria o horizonte da crítica reduzida a interpor-se entre saberes fragmentários?

Torniquete extraordinário! Recusando as antinomias mutiladoras da parte e do todo, do sujeito e do objeto, do absoluto e do relativo, do singular e do universal, da teoria e da prática, a crítica seria de algum modo o Espírito Santo de uma racionalidade dialética, presa dos espectros conquistadores da racionalidade instrumental, em vez de fazer o papel do primo pobre de uma santa trindade científica.

Essas articulações determinam o conceito de conhecimento científico sem nunca defini-lo positivamente. Elas dão à distinção entre ciência clássica e ciência vulgar um conteúdo que é precisamente o da

crítica da economia política. Se só houvesse ciência positiva ou normal (analítica), não haveria terceira via possível entre os campos rigorosamente delimitados da verdade e do erro, entre boa ciência e má ideologia. Se só houvesse ciência *alemã* (sintética), todas as ciências, clássicas ou vulgares, deveriam sofrer a admissão a seu sistema. Por oposição à maçante esterilidade da apologética vulgar, a fecundidade clássica insiste na tensão crítica de uma totalização aberta. A crítica da economia clássica, de suas verdades como de seus lapsos reveladores, inscreve-se na ordem do dia quando a generalização da produção mercantil dá seu conteúdo às abstrações científicas do *Capital*. A compreensão do presente comanda então a do passado. A forma desenvolvida desvela os segredos das formas embrionárias sem nem por isso constituir o seu único destino inevitável.

Se o presente comanda o conhecimento do passado, a "ciência alemã" não seria então uma espécie de sabedoria crepuscular anunciando o fim da história numa totalização transparente a si mesma? A crítica conjura esse fim ameaçador. O presente não se contenta em dominar de suas alturas os borrões do passado. Ele escruta os ofuscamentos do real e espreita, sobre as cristas do futuro, a cintilação de possíveis irrealizados.

O reencontro "acidental" de Marx com a lógica hegeliana (sua releitura de 1858) não anuncia uma recaída especulativa. Antes permite a elaboração de uma "concepção científica própria". A "ciência alemã" não renuncia ao conhecimento das essências. Na medida em que ela perpetua a aspiração a uma ciência do singular, sua "metafísica foi fecunda para a ciência de Marx": "Esse soberbo programa pré-crítico marca o êxito e o fracasso da contribuição de Marx à ciência social e ao saber revolucionário."[52]

Em que consiste esse misto de êxito e fracasso? Arrancar Marx às suas raízes hegelianas para instalá-lo na normalidade das ciências modernas revela contra-senso. Desconcertante em muitos aspectos, sua

[52] Manuel Sacristan, *Sobre Marx...*, op. cit., p. 364.

prática "científica" faz dele "um autor metafísico original de sua própria ciência positiva", "um cientista que apresenta a particularidade pouco freqüente de ser o autor de sua própria metafísica, de sua visão geral e explícita da realidade".[53] Primeira ruptura interna na figura dominante da ciência, a caracterização, desde 1844, da economia política como "infâmia" permaneceria estéril sem o recurso hegeliano de 1858.

Contrariamente ao que pretende Sacristan, esse "retorno" de modo algum significa uma superação definitiva da "crítica" para a "ciência alemã", espécie de epistemologia geral ou de metafísica racionalizada. Sua persistência no título do *Capital* testemunha uma tensão teórica não resolvida. Marx conserva-se desmembrado entre a fecundidade da ciência positiva e a insatisfação persistente do saber dialético. A "crítica" permite conciliar os dois. Mau compromisso ou resistência salutar que retém a razão instrumental no declive de sua própria fetichização?

Trabalho de desmistificação e desfetichização à escuta do discurso do capital, a crítica (da economia política) não tem com efeito a missão de dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro. Nos dois primeiros livros do *Capital*, ela dilacera as aparências, arranca as máscaras, desvela os seres duplos da mercadoria e do trabalho, penetra os mistérios da produção, elucida as metamorfoses da circulação. No terceiro livro, parte enfim para o assalto à mística do capital.

No emprego dos meios de produção, a economia "aparece como uma força inerente ao capital, como um método próprio ao modo de produção capitalista que o caracteriza": "Esta representação [*Vorstellungweise*] surpreende tanto menos quanto corresponde à aparência [*der Schein*] dos fatos, e que em realidade a relação capitalista dissimula sua estrutura interna [*innern Zusammenhang*] na indiferença total, a exteriorização e a alienação [*Ausserlichkeit/Entfremdung*] em que ela coloca o operário quanto a condições de realização de seu próprio trabalho." O trabalhador só pode mostrar indiferença para com os meios de produção que se voltam con-

[53] Ibid.

tra ele como meios de exploração. Ele comporta-se diante do caráter social do trabalho (o trabalho de outrem) como diante de um "poder estranho" (*als zu einer fremden Macht*). Mas "não se fica nessa alienação e nessas relações de indiferença entre o operário portador do trabalho vivo e a utilização econômica, ou seja, racional e estritamente calculada, de suas condições de trabalho": o "desperdício da vida e da saúde do operário", "o envilecimento de suas condições de existência" tornam-se a condição de elevação da taxa de lucro. O capital aparece assim cada vez mais "como um poder social" cujo agente é o capitalista. "Parece não haver mais relação possível entre ele e o que pode criar o trabalho de um indivíduo isolado; o capital aparece como um poder social alienado, tornado autônomo, uma coisa que se opõe à sociedade e que a afronta também enquanto poder do capitalista que resulta dessa coisa." A contradição entre o poder social do capital e o poder privado dos capitalistas industriais torna-se cada vez mais gritante. A identificação do capital com o lucro, da terra com a renda, do trabalho com o salário, tal é "a fórmula trinitária que engloba todos os mistérios do processo social de produção". Enquanto forma física, o interesse do dinheiro escamoteia o lucro e a mais-valia, que "caracterizam especificamente o modo de produção capitalista".[54]

O prodígio do aumento A-A' do dinheiro que gera o dinheiro é bem então "a forma vazia do conteúdo do capital" e a "mistificação capitalista em sua forma mais brutal". No capital portador de interesse realiza-se assim a idéia do fetiche capitalista que atribui ao produto acumulado do trabalho, fixado como dinheiro, a fabulosa capacidade de produzir mais-valia graças a "uma qualidade secreta inata" e "de acordo com uma progressão geométrica".

O fato de abalar essas "qualidades ocultas" explica a falsa consciência dos economistas, a inacreditável e no entanto real mistificação que transforma as relações sociais em "propriedade das próprias coisas" e "em coisa a própria relação de produção". A crítica é portanto

[54] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., p. 103.

o trabalho incessante da consciência contra suas próprias representações religiosas numa sociedade historicamente determinada. O próprio processo capitalista é a forma determinada do processo social de produção no quadro de relações de produção específicas. Ele produz e *reproduz* essas relações de produção e seus agentes, o capital e o trabalho assalariado. O conjunto das relações dos agentes entre si e com a natureza constitui a sociedade sob o aspecto de sua estrutura econômica. As condições materiais são os suportes (*Träger*) de relações sociais em que os indivíduos se acham implicados.

O dinamismo do capital prepara as condições de uma socialização efetiva dos meios de produção e do trabalho. Ele cria portanto os meios materiais e "o germe de uma situação" que, numa sociedade organizada de outro modo, permitiriam uma correlação mais restrita entre trabalho e trabalho excedente, em outras palavras uma liberação aumentada de tempo socialmente disponível e uma reorientação de sua utilização de acordo com uma lógica de acumulação não necessariamente quantitativa. A "riqueza verdadeira da sociedade" (*das wirkliche Reichtum*) não depende com efeito da duração absoluta do trabalho, mas de sua produtividade: "O reino da liberdade somente começa quando se deixa de trabalhar por necessidade imposta do exterior." Não além da esfera da produção, mas dentro da necessidade imposta da reprodução global. Não além da necessidade, mas dentro da própria dialética da necessidade e da liberdade.

À superfície enganadora da circulação, o capital aparece portanto como *Kapitalfetisch* (fetiche capitalista do capital fetichizado). Sob a forma de capital de interesse, ele reveste na produção global sua forma característica mais alienada. Enfim, na renda, a propriedade fundiária suscita alienação e "escleroses recíprocas". Resulta daí uma mistificação levada ao paroxismo, uma reificação (*Verdinglichung*) generalizada das relações sociais, uma imbricação das relações materiais e da determinação histórico-social. Lá onde Max Weber verá um mundo desencantado, Marx maravilha-se ao contrário com prodígios de um mundo encantado, de cima para baixo. Onde os fetiches do dinheiro, do Estado, da ciência, da arte erguem-se em sua imobilidade

de pedra, como as estátuas da Ilha da Páscoa. Onde os seres andam sobre a cabeça. Onde o Sr. Capital e a Sra. Terra, personagens sociais e simples coisas ao mesmo tempo, dançam fantasticamente sua ronda macabra. Os agentes da produção sentem-se em casa nas "formas ilusórias" onde eles se movem todos os dias. É o reino da personificação das coisas e da coisificação das pessoas.[55]

É a religiosidade diabólica da moderna vida cotidiana.

A reificação das relações sociais e o fetichismo triunfante da mercadoria determinam o papel e os limites da crítica: "Ao expor desta maneira a reificação das relações de produção e como elas se tornam autônomas diante dos agentes da produção, nós não mostramos detalhadamente como as interferências do mercado mundial, suas conjunturas, o movimento dos preços de mercado, os períodos do crédito, os ciclos da indústria e do comércio, as alternâncias de prosperidade e de crise aparecem a esses agentes como leis naturais todo-poderosas, expressão de uma dominação fatal, e que se manifestam a eles sob o aspecto de uma necessidade cega. Nós não o mostraremos, porque o movimento real da concorrência situa-se fora de nosso plano e porque não temos que estudar aqui senão a organização interna do modo capitalista de produção, de algum modo em sua média ideal."[56] O fetichismo não é mero disfarce. Se fosse o caso, uma ciência ordinária poderia ser suficiente para arrancar-lhe a máscara e deixar à mostra sua verdade ocultada. Se ele fosse apenas uma má imagem do real, bons óculos bastariam para retificá-lo e mostrar o objeto tal como ele é em si mesmo. Mas a representação do fetichismo atua permanentemente na ilusão recíproca do sujeito e do objeto, indissoluvelmente unidos no espelho deformante de sua relação. Não se trata portanto de fundar uma ciência que dissiparia uma vez por todas a falsa consciência e consagraria a soberania lúcida de sujeito dono e possuidor de seu objeto. A falsa consciência

[55] *O mundo encantado* é o título de uma análise comparativa entre as antigas religiões pagãs e as religiões dos "selvagens" publicada em 1691 pelo holandês Balthazar Becker. Ver Alfonso Iacono, *Le Fétichisme, histoire d'un concept*, Paris, PUF, 1992.

[56] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. III, op. cit., p. 208.

não atua na cabeça. Ela resulta das próprias condições de sua autoprodução. Pelo tempo que se conservarem as relações que a engendram, a alienação pode ser combatida mas não suprimida. Num mundo presa do fetichismo mercantil generalizado, não há saída triunfal da ideologia pelo arco da ciência. A crítica conhece sua própria incapacidade para possuir a verdade e dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro. Seu combate sempre recomeçado contra os espinhos invasores da loucura e do mito não teria como acabar. Ele apenas conduz a eclipsantes clareiras onde pode surgir o evento político.

A crítica nunca está desobrigada para com a ideologia.[57] Ela não pode fazer melhor que desmistificar e resistir, colocar as condições para fazer perder as ilusões e o desengano reais.

O resto se dá na luta. Onde as armas da crítica não podem mais prescindir da crítica das armas. Onde a teoria torna-se prática. E o pensamento, estratégia.

Visando primeiro a desfazer os sortilégios da mercadoria, a "ciência do capital" não teria como começar por um discurso do método. Seria ainda procurar em vão "a ciência antes da ciência" e permanecer prisioneiro das aparências.[58] No esconde-esconde entre *Schein* e *Wesen*, a essência, que faz das coisas o que elas são, opõe-se contraditoriamente à sua existência fenomenal. Ela opera do interior o jogo das

[57] Ver Georges Labica, *Le Paradigme du Grand Hornu*, Paris, La Brèche, 1988; e Patrick Tort, *Marx et le problème de l'idéologie*, Paris, PUF, 1988: "Desmistificar não serve portanto, tanto quanto possível, mesmo quando se trata de uma empresa da ciência, senão para produzir a verdade de uma relação na esfera dos especialistas, dos teóricos, dos ideólogos, e não na esfera dos produtores, prisioneiros do véu, pois vivendo e continuando a viver, através de sua atividade, no elemento não reflexivo da ilusão, indefinidamente submetido à sua inegável força. Os que vivem e agem o mais perto da realidade são assim em virtude de uma necessidade que no presente já não aparecerá como paradoxal, as primeiras e as mais numerosas vítimas da aparência" (p. 96).

[58] Em *Que faire du Capital?*, Jacques Bidet empenha-se em mostrar a articulação da teoria do fetichismo com as relações sociais que definem o conceito de valor. A evolução da versão alemã do *Capital* para a versão francesa, seguindo

aparências: em vez de o mundo dos fenômenos ser o das leis, a determinação do conteúdo concatena os fenômenos com sua lei, os preços com o valor. A manifestação da essência faz assim parte da aparência e toda ciência implica uma teoria do aparecer sem que a essência, de que Hegel fala como de um "deserto", seja por isso mais rica que a aparência.

Além das únicas grandezas mensuráveis, a ciência apresenta-se como atravessada por aparências, pois "toda ciência seria supérflua se a essência e a aparência das coisas se confundissem":

— "A análise científica da concorrência pressupõe a análise da natureza íntima do capital. É assim que o movimento aparente dos corpos celestes não é inteligível senão para aquele que conhece seu movimento real, movimento que não se pode perceber pelos sentidos."

um processo de "maturação teórica", iria no sentido da eliminação de certas categorias filosóficas como singular/particular/universal ou sujeito/objeto. De onde, três concepções do fetichismo enquanto "categoria estrutural da ideologia da produção mercantil":

a — como reificação;
b — como forma valor;
c — interpretação "estrutural".

O fetichismo como reificação representa ao mesmo tempo "o ser inverso" e "a representação inversa do ser". Essa interpretação seria regressiva no sentido em que recairia numa problemática clássica da relação sujeito/objeto. O mérito do *Capital* seria ao contrário o de "desintegrar essa categoria globalizada do sujeito" em favor do suporte (*Träger*) ou agente de um sistema de relações sociais, seja o famoso "processo sem sujeito" de Althusser. A interpretação pela forma valor estagnaria na defasagem entre a lógica das condutas e a consciência dos agentes. Segundo, enfim, a interpretação estrutural, os produtores não entram em contato senão como cambistas e não, precisamente, como produtores.

No livro I, Marx imagina quatro casos de transparência em que a relação social se manifesta sem a máscara do valor. O real é então um dado imediato da consciência, cuja ciência já não será necessário produzir. Ora, a falsa consciência não é simples má-fé, mas visão falseada, que só uma iniciativa científica pode, além das aparências, retificar. Por que essa lei continua desconhecida dos produtores? Porque seu campo excede o campo de experiência do produtor privado. Há portanto fetichismo, no sentido forte do termo, na medida em que a lei do valor que rege o mercado e preside às trocas dos trabalhos conserva-se necessariamente desconhecida dos produtores.

— "Os fenômenos que vamos estudar neste capítulo supõem, para conhecer sua plena expansão, o crédito e a concorrência no mercado mundial. Mas não se podem descrever essas formas mais concretas da produção capitalista em seu conjunto senão depois de haver compreendido a natureza geral do capital."

— "Veremos que a maneira como o filisteu e o economista vulgar vêem as coisas decorre, falando propriamente, do fato de que apenas a forma direta de manifestação das relações reflete-se em seus cérebros, não sua conexão íntima. Seja dito de passagem, se fosse a última, que necessidade haveria então da ciência?"

— "O papel da ciência é precisamente explicar como age essa lei do valor. Se se quisesse portanto começar por 'explicar' todos os fenômenos que, em aparência, contradizem a lei, seria preciso poder prover a ciência antes da ciência. Justamente o erro de Ricardo, que, no primeiro capítulo sobre o valor, supõe dadas todas as categorias possíveis, para demonstrar sua conformidade à lei do valor, ao passo que é necessário começar por explicar essas categorias [...]. Como o próprio processo do pensamento emana das condições de vida e é, ele mesmo, um processo da natureza, o pensamento, enquanto apreende realmente as coisas, não pode senão ser sempre idêntico e não pode diferenciar-se senão gradualmente, em função da maturidade atingida pela evolução e portanto também da maturidade do órgão que serve para pensar. Tudo o mais é rodeio. [...] O economista vulgar acredita que está fazendo uma grande descoberta quando, achando-se diante da revelação da estrutura interna das coisas, vangloria-se com insistência de que essas coisas, tal como aparecem, têm todo um outro aspecto. De fato, ele se vangloria do seu apego à aparência que ele considera como a verdade última. Então, para que ainda a ciência?"[59]

Esses fragmentos e cartas mencionam constantes quanto à relação contraditória do fenômeno com a essência, da aparência com a realidade. O conhecimento empírico imediato: a "percepção pelos

[59] Karl Marx, *Le Capital*, livro II, op. cit., p. 10; livro III, t. I, p. 301; carta a Engels, 27 de junho de 1857; carta a Kugelmann, 11 de julho de 1868.

sentidos", os "fenômenos", a "aparência", o "movimento visível", a "forma direta de manifestação", o "aspecto" etc. O conhecimento científico: "a natureza íntima", "o movimento real", "a essência", "o movimento real interno", "a conexão interna", "a lei", "a estrutura interna das coisas" etc.

Os pares "superfície e profundeza", "ilusão e realidade", "fragmentos e estrutura" são tantas outras expressões aproximativas. Entre a percepção sensível e a estrutura interna, entre os fenômenos e o movimento real, entre a aparência e a essência, entre o movimento visível e a conexão interna, entre o aspecto e a lei opera todo o trabalho do conceito, da ciência como produção e passagem (produção de seu objeto e não revelação de uma essência ocultada). Esse trabalho do pensamento sobre o real parece repetir a confusão que Althusser atribui exclusivamente a Engels: o trabalho científico faria aparecer uma relação problemática do real de pensamento ao real real, submetido à crítica das aparências, mas não menos real. O movimento real é bem aquele dos planetas e não o de suas equações.

Censurando Ricardo por ter querido fornecer "a ciência antes da ciência", Marx acusa-o de ignorar o trabalho científico como produção e travessia, nos antípodas da confusão entre o pensamento e o real. Mas o pensamento continua sendo parte implicante do real, num processo de "diferenciação gradual".[60] Essa diferenciação íntima do objeto, essa gestação do sujeito no objeto, escapa à armadilha especular do reflexo tautológico. Pela mediação da prática, a teoria pode "apreender realmente as coisas" em vez de abraçar seu fantasma conceitual.

Marx opõe portanto aparência e essência; forma e conteúdo; ilusão e realidade; fenômeno e substrato oculto; manifestação e conexão interna. Essas antinomias fundam a necessidade e a possibilidade de um conhecimento científico. O acesso à "conexão interna" passa por uma desconstrução das aparências.

[60] Tal é precisamente o postulado materialista reafirmado na carta a Kugelmann de 1868, ou seja, depois da publicação do livro I do *Capital*, em termos que lembram os dos *Manuscritos de 1844*.

Quando a relação entre os homens toma a "forma fantástica de uma relação entre coisas", quando sua ação social toma a forma da "ação de objetos que mandam nos produtores em lugar de serem controlados por eles", não se pode mais ignorar que o fetichismo carrega consigo não apenas a mistificação, mas ainda a dominação. Diferentemente da dominação pessoal das sociedades pré-capitalistas, a dominação reificada torna-se impessoal. Efeito do fetichismo, a alienação torna-se um conceito histórico e não mais antropológico. No livro I, o fetichismo designa explicitamente "o caráter autônomo e estranho que o modo de produção capitalista em seu conjunto dá aos meios de produção e ao produto". Ele implica diretamente a alienação do trabalho e do trabalhador: "O próprio trabalho do produtor foi alienado, apropriado pelo capitalista e realizado num produto que não lhe pertence mais." No livro III, essa relação entre fetichismo e alienação é lembrada em várias oportunidades: "O capital aparece cada vez mais como um poder social. [...] Ele torna-se um poder social autônomo e alienado, que se opõe à sociedade como um objeto."

Essas relações fetichistas e alienadas nada têm de imaginário. O valor e os valores não são abstrações, mas realidades, a forma específica real das relações sociais capitalistas. Nessas relações de forma com o conteúdo, de aparência com essência, o primeiro termo nunca é sinônimo de ilusão. O labor científico da crítica não se reduz portanto a um percurso, de abertura dos olhos da mente ou de desemburramento, da ficção à realidade. Trata-se de elucidar o próprio real. Assim, a forma valor não é dissipada como uma visão, mas revelada como um segredo (livro I).

A mistificação reside antes de tudo na transformação dos fatos sociais em fatos naturais. Se se tratasse somente de ilusões, uma boa teoria do conhecimento conseguiria dissipá-las: a consciência soberana, a evidência cartesiana, a revelação divina, o contrato liberal ou ainda a reapropriação hegeliana do mundo viriam na esteira. Ora, de maneira diferente da corvéia, a forma salário, o próprio tipo da aparência, dissimula o tempo de trabalho não pago por trás do pagamen-

to supostamente integral do trabalho. Do mesmo modo, enquanto preenche sua própria função necessária, o processo de circulação escamoteia o mistério da produção. Na reprodução global, a divisão do capital em diversas funções, em uma multiplicidade de capitais, mascara o ciclo do capital em seu conjunto, apaga as provas do crime original da expropriação primitiva e a extorsão de valor excedente, reforçando por conseguinte o fetichismo do dinheiro.

É somente quando a produção mercantil se generaliza, quando o capital produtivo submete o capital mercantil e financeiro, que se pode mudar de terreno, penetrar no laboratório secreto da alquimia capitalista e vencer seu mistério. Esse conhecimento não é portanto mecanicamente submetido à sua determinação sociológica; ele não requer menos a confrontação permanente, crítica e reflexiva, no horizonte político de sua própria prática científica.

Como Marx avalia suas próprias "descobertas"? E que relação entretêm com a noção de "ciência alemã"?

Em sua carta a Engels de 28 de agosto de 1867, escreve ele: "O que há de melhor em meu livro é: 1) (e é sobre isso que repousa a compreensão dos fatos) o realçamento, desde o primeiro capítulo, do *caráter duplo do trabalho*, conforme ele se exprima em valor de uso ou em valor de troca. 2) *A análise do valor excedente independentemente de suas formas particulares*, como lucro, imposto, renda fundiária etc. É sobretudo no segundo volume que isso aparecerá. A análise das formas particulares na economia clássica, que as confunde constantemente com a forma geral, é uma salada."

Escrevendo ainda ao mesmo Engels em 8 de janeiro de 1868, insiste: "1) Por oposição a toda a economia anterior que trata de saída as frações particulares da mais-valia, com suas formas fixas de renda, lucro e interesse, como coisas dadas, analiso em primeiro lugar *a forma geral da mais-valia* onde tudo isso acha-se ainda no estado indiferenciado, por assim dizer, no estado de dissolução. 2) Todos os economistas sem exceção ignoraram este fato bem simples: se a mercadoria é ao mesmo tempo valor de uso e valor de troca, é preciso que *o trabalho* representado nessa mercadoria possua também esse *duplo caráter*; em contrapartida, a análise que visa simplesmente o trabalho sem mais nada, tal como ela é praticada por Smith, Ricardo etc., deve forçosamente chocar-se com problemas insolúveis. É de fato todo o segredo da concepção crítica. 3) Pela primeira vez, *o salário* é apresentado como a *forma fenomenal irracional de uma relação que essa forma dissimula*, e isso sob as duas formas do salário: o salário horário e o salário por empreitada."

Em suas notas de 1880, enfim, ele sublinha "o que Wagner não soube ver": 1) "que já, na análise da mercadoria, não se fica à vontade com as duas formas nas quais ela se apresenta, mas que se continue dizendo: que nessa dualidade da mercadoria reflete-se *o caráter duplo do trabalho* cujo produto é ela mesma, ou seja: o trabalho útil, isto é, os modos concretos de trabalhos que criam valores de uso, e o trabalho abstrato, o trabalho como dispêndio de força de trabalho, qualquer que seja o modo útil como ela é despendida [...]"; 2) "em seguida que no *desenvolvimento da forma valor* da mercadoria e, em última instância, de sua forma-dinheiro, portanto do dinheiro, o valor de uma mercadoria exprime-se no valor de uso, ou seja, na forma natural da outra mercadoria"; 3) "enfim que a própria mais-valia deduz-se de um valor de uso específico da força de trabalho que pertence exclusivamente a esta etc."; 4) "e que no meu entender, por conseguinte, o valor de uso desempenha um papel cuja importância é inteiramente outra na antiga economia, mas que ele nunca é tomado em consideração senão onde uma tal consideração decorra da análise de uma formação econômica dada e não de um raciocínio sobre os termos ou as noções de valor de uso e de valor".

Suas próprias descobertas científicas residiriam portanto, segundo Marx, em:

— o evidenciamento das formas gerais (ainda indiferenciadas) da mais-valia;

— o evidenciamento do caráter duplo do trabalho;

— a compreensão do capital (assim como de seu corolário, o salário) como relação social;

— a compreensão de que o valor de uso não se extingue simplesmente no valor de troca, mas conserva uma importância específica.

Elas põem a nu aliás o estatuto:

— da forma geral em relação ao caos ("a salada") empírico;

— do desdobramento dialético da mercadoria como do trabalho;

— da relação social inscrita na totalidade do movimento.

Essas descobertas ganham todo o seu sentido à luz da "ciência alemã" visando ao conhecimento sintético do concreto, tal como a singularidade do momento histórico ou os casos patológicos da cura analítica.

A clarificação íntima da parte pelo todo determina o máximo de consciência científica possível de uma época sobre si mesma. Smith e Ricardo entreviram uma ordem sob a desordem aparente do universo econômico. Compreenderam que, longe de obedecer a alguma vontade superior, essa ordem resultava de trocas e de transações entre indivíduos que procuram maximizar o seu próprio ganho. Espécie de ímã estranho impondo uma regularidade imanente aos movimentos irregulares do mercado, a lei do valor exprime essa "ordem da desordem".

A "crítica da economia política" inaugura assim uma outra maneira de fazer ciência. Ela não se reduz nem à fundação de uma ciência positiva da economia, nem ao retorno especulativo à ciência alemã, nem à negatividade da crítica. Teoria revolucionária, ela afronta as miragens do fetichismo sem poder vencer seus sortilégios.

Ao denunciar o equívoco de ciências naturais promovidas ao *status* de "ciências por excelência" ou de "ciências fetiches", Gramsci apreende essa originalidade. Convencido de que não existem ciência em si nem método em si, que a hipóstase de uma cientificidade abstrata é ainda um mau torneio do fetichismo, ele combate a ilusão de um esperanto ou de um volapuque científicos, conduzindo a diversidade dos saberes a uma linguagem única. Pelas mesmas razões, ele se indigna por encontrar no *Manual de sociologia popular*, de Bukharin, um conceito positivista de ciência "que vem em linha reta das ciências naturais ou de algumas entre elas". Cedendo à mania

perversa da precisão, a busca da regularidade, da normalidade, da uniformidade "ocupa assim o lugar da dialética histórica". Ora, só se pode prever "cientificamente" a luta, mas não os seus momentos nem o seu desfecho.[61]

Só se pode prever a luta!

Associando, em sua carga contra as "pseudociências", a teoria de Marx à de Freud, Popper, em um sentido, acertou em cheio. Esses conhecimentos têm por objeto o conflito (luta de classes num caso, luta de desejos no outro), cujo enunciado elas modificam permanentemente pelo simples fato de pensá-lo.[62] Da mesma maneira, para Clausewitz, o conhecimento da guerra não podia ser concebido nem como ciência nem como arte. À falta de melhor, seria uma teoria, votada a tornar-se estratégia: estratégia militar, estratégia analítica, estratégia política.

A "ciência de Marx" não se mantém decididamente em lugar sobre o pódio epistemológico de sua época. Constrangida por seu objeto (as relações sociais e os ritmos econômicos do capital), por uma lógica não linear de suas temporalidades, por "leis" desconcertantes que se contradizem a si mesmas, ela aspira a uma outra racionalidade.

"Ciência profética"?

"Conhecimento de um terceiro tipo"?

"Matemática dos conceitos" e "necessidade de um outro saber"?

[61] Antonio Gramsci, *Cahier de prison 6*, op. cit., pp. 171 e 369; *Cahier 11*, op. cit., p. 201.

[62] Em um texto de janeiro de 1964 sobre Freud e Lacan, retomado em *Positions*, Althusser acentua esse parentesco: "A psicanálise, em seus únicos sobreviventes, ocupa-se de uma outra luta, apenas da guerra sem memórias nem memoriais, que a humanidade finge nunca ter deflagrado, aquela que ela pensa ter sempre ganhado por antecipação, muito simplesmente por lhe ter sobrevivido, de viver e de se criar como cultura na cultura humana: guerra que, a cada instante, acontece em cada um de seus abortos, que projetaram, deslançaram, rejeitaram, cada qual por si, na solidão e contra a morte, a percorrer a longa marcha forçada que de larvas mamíferas faz das crianças humanas sujeitos" (*Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982).

Todas essas fórmulas ecoam como um chamado a um outro saber, receptivo às razões da desrazão. Onde se exibiria um pensamento estratégico pelo qual uma teoria "obscura", "não evidente", mais atenta ao que se oculta do que ao que se mostra, restaria por inventar.[63]

[63] "Seria preciso inventar uma teoria do conhecimento obscuro, confuso, matizado, não evidente, uma teoria do conhecimento *adèle* (Michel Serres, *Éclaircissements*, Paris, Flammarion, "Champs", 1994, p. 215).

8. Uma nova imanência

Marx apresenta às vezes seus cadernos e rascunhos como "*ensaios* científicos", passagens e encaminhamentos, e não como momentos de apropriação de uma verdade objetiva. Pois "cabe precisamente à ciência desenvolver como age essa lei do valor. Se se quisesse começar explicando todos os fenômenos que em aparência contradizem a lei, *seria preciso poder fornecer a ciência antes da ciência*. [...] Enquanto o economista vulgar acredita que está fazendo uma genial descoberta quando, achando-se diante da conexidade interna das coisas, se vangloria com insistência de que essas coisas, tais como aparecem, têm um aspecto inteiramente diferente. Ele de fato se envaidece por seu apego à aparência que considera como a verdade última. Então, para que ainda uma ciência?"[1] Nos antípodas das grandes ilusões empiristas, a ciência não se oferece nas aparências. Ela se produz numa relação polêmica com a falsa evidência dos fatos.

Querer dizer "a ciência antes da ciência", é bem essa a armadilha.

A *conexidade interna* revela com efeito um movimento de determinações necessárias na ordem lógica, distinto do encadeamento superficial, trivialmente causal, dos fenômenos. O trabalho científico aparece assim no livro I do *Capital* como elucidação de um mistério. A determinação do valor pela duração do trabalho é "*um segredo oculto* sob o movimento aparente dos valores das mercadorias".[2] Ela pressupõe a produção mercantil "completamente desenvolvida", de

[1] Karl Marx, Friedrich Engels, *Lettres sur Le Capital*, Paris, Éditions sociales, 1972, pp. 102 e 131. Especialmente a carta de Marx de 27 de junho de 1867 e a carta dele a Kugelmann de 11 de julho de 1868.

[2] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit., p. 70.

modo que uma "verdade científica" possa ser dali retirada. Essa a razão por que "a análise científica" segue um caminho "oposto ao movimento real". Ela começa "depois do fato consumado com dados já estabelecidos, com os resultados do desenvolvimento".

Sob o severo chicote do dinheiro, o mundo fica enraivecido. Para trazer à luz seus prodígios, é preciso, diz Marx no fim da segunda seção, dar as costas à gritaria do mercado, abandonar "essa esfera barulhenta onde tudo se passa na superfície", descer ao "*laboratório secreto* da produção", surpreender e desvelar "a produção da mais-valia, *esse grande segredo* da sociedade moderna".[3] Crítica de uma fantasmagoria, onde o ídolo animado da moeda "parece fazer circular as mercadorias", a ciência dilacera as "falsas aparências" da troca.

Eis por que, diz ele, apenas nascida, a ciência burguesa da economia já se tornou impossível "entre nós" (na Alemanha): "A marcha própria da sociedade alemã excluía portanto qualquer progresso original da economia burguesa, mas não sua crítica. Enquanto uma tal crítica representa uma classe, ela não pode senão representar aquela cuja missão histórica é revolucionar o modo de produção capitalista e, finalmente, abolir as classes, o proletariado."[4] Percebendo até na falsa consciência do proletariado "uma intenção ancorada no verdadeiro", Lukács levou essa determinação social às últimas conseqüências. A idéia de uma classe representada pela crítica levanta com efeito mais questões do que as resolve.

O ponto de vista de classe constitui a barreira interna, o limite negativo íntimo da ciência clássica. Ele limita seu horizonte e dita sua relatividade: "O que ressalta em Smith não são as exposições profundas e exatas que ele mesmo deu, é o seu equívoco."[5] No cérebro dos economistas vulgares, "é sempre a forma fenomenal imediata das relações que se reflete, não as relações internas". Aliás, "se tal fosse o caso, a que serviria ainda uma ciência"?

[3] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit., p. 136.
[4] Ibid., t. II, p. 221.
[5] Karl Marx, *Le Capital*, livro II, t. I, op. cit., p. 198.

Para traçar uma fronteira estável entre ciência e não-ciência, Althusser foi buscar argumento no prefácio ao livro II, onde Engels compara o valor excedente entre os economistas clássicos ao oxigênio entre Lavoisier e Priestley: ambos o haviam produzido, "mas sem saber o que tinham em mãos". Produzir não é descobrir. Ali onde se apressavam a ver uma solução, Marx vê ainda um problema. Por não terem sabido distinguir trabalho e poder de trabalho, Smith e Ricardo nunca souberam o que tinham em mãos.

O conceito de valor excedente significa uma revolução copernicana ou um corte epistemológico? A essa divisão Engels opõe, já no fim da vida, uma concepção evolutiva e cumulativa da história das ciências: "A história das ciências é a história da eliminação progressiva dessas absurdidades ou ainda sua substituição por uma imbecilidade nova mas cada vez menos absurda." Imagem menos conquistadora da ciência? Trabalho de Sísifo da crítica, onde a ordem de absurdidade decrescente, sem se desvencilhar por completo da imbecilidade recorrente, permite dizer, com a modéstia de Pascal, o contrário do que disseram os antigos sem contradizê-los? A descoberta do valor excedente não significa que se tenha acabado com Hegel ou com Spinoza: "O que falta a todos esses senhores é a dialética. Eles estão sempre vendo aqui a causa, ali o efeito. Para eles, Hegel não existiu."[6]

TOTALIDADE ABERTA E CONTRADIÇÃO

A dívida de Marx para com Hegel foi freqüentemente contestada, como se esse flerte comprometedor significasse uma recaída metafísica. Em 14 de janeiro de 1858, mergulhado na redação apaixonada dos *Grundrisse*, Marx escreveu a Engels dizendo ter acabado de "dar novamente uma folheada por puro acaso na *Lógica* de Hegel": "Se algum dia ainda voltasse a ter tempo para esse tipo de coisas, teria bastante

[6] Friedrich Engels, carta a Conrad Schmidt, 27 de outubro de 1890.

vontade, em dois ou três cadernos de impressão, de tornar acessível aos homens de bom senso o fundo racional do método que Hegel descobriu mas ao mesmo tempo mistificou." Infelizmente, ele nunca encontrou tempo para isso.

Mas Lenin não se enganou quanto a isso. Depois de 4 de agosto de 1914, confrontado com uma das grandes viradas da história humana, ele também se voltou para a *Lógica* de Hegel. Sua conclusão é tão peremptória quanto provocante: os que acreditam que podem dirigir-se diretamente a Marx, passando ao largo de Hegel, nada compreenderão do primeiro.

À imagem da física clássica, a ciência positiva opera por reduções. Inapreensível em sua circularidade perfeita e sem falha, a totalidade aparece então como uma categoria pré-científica por excelência, suspeita de romantismo e de fascinação lírica para com os mistérios do vivente. Na teoria de Marx, "a outra lógica" retorna à totalidade determinada e diferenciada que despoja a articulação (*Gliederung*) de seus momentos. Na introdução à *Fenomenologia*, Hegel sublinha o alcance conceitual dessas *mediações* que inspiram um "santo horror" ao entendimento analítico, "como se, usando esta para outra coisa que não seja dizer que ela não tem nada de absoluto e que certamente não tem lugar no Absoluto, se devesse renunciar ao conhecimento absoluto". Esse santo horror "tem sua fonte numa ignorância da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto, pois a mediação não é outra coisa senão *a igualdade-consigo-mesmo semovente*, em outros termos ela é a reflexão sobre si mesmo, o momento do eu que é para si; ela é a pura negatividade, reduzida à sua pura abstração, o simples devir". Ao abolir por decreto a diferença do privado e do público, a separação do econômico e do político, a distinção do direito e da força, a totalização identitária abstrata submete unilateralmente a parte ao todo. Do mesmo modo, identificando a classe, o povo, o partido, o Estado, ela descamba para o *diktat* totalitário.[7]

[7] Adorno recusa com razão essa totalidade apaziguada de um mundo reduzido ao sistema não problemático dos valores morais e estéticos. Opõe-lhe o trabalho do negativo, do detalhe e do fragmento. Contra as más totalizações sem mediações, Sartre fala de "totalidade destotalizada" e Henri Lefebvre de "totalidade aberta".

Em Hegel, a totalização concreta é articulada e mediada. Diferentemente do sistema, cuja unidade repousa na violência, o todo é o conjunto de seus momentos. Em Marx, ela procede de leis tendenciais e de uma causalidade orgânica. O grande círculo aberto do *Capital* reproduz "essa igualdade-consigo-mesmo semovente" através de suas próprias diferenciações e contradições. Quem diz mediação deve então pensar em direito, moral, instituições, reciprocidade das diferenças, lógica de conflitos e de oposições, e não em reconciliação formalmente proclamada.

Essa totalidade destotalizada rompe com as noções correntes de identidade, de causalidade, de tempo tomadas de empréstimo ao modelo mecânico. Ela indica uma lógica das relações, onde os elementos determinados da totalidade se co-determinam por sua vez mutuamente. Esse "saber em círculo" participa desse movimento infinito que, "mesmo se fosse possível saber tudo, e tudo de tudo, asseguraria ainda a eterna renovação do conhecimento".[8]

Essa totalização aberta é necessariamente, essencialmente pluralista.

Questão de relações e de mediações.

Onde começa uma totalidade?

Por onde apreendê-la? Onde encontrar a entrada que permita penetrar sua opacidade e iluminá-la do interior? Onde atravessar sua

[8] Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 62. À questão de Hölderlin, ansioso por saber o que, do todo ou do particular, predomina, Sartre replica: "Se o todo existisse, não haveria luta, pois o detalhe ali estaria necessariamente incluído. E se só houvesse uma soma de unidades, o detalhe seria unidade por seu turno, e a questão não se colocaria. Não pode haver luta senão se o todo não for nunca unidade sintética total (ele nunca é inteiramente o todo) e se o detalhe nunca isolar-se inteiramente (ele nunca é inteiramente detalhe)" (Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 92). Para Roy Bhaskar, a totalidade fechada ou má totalidade caracteriza a filosofia especulativa. Ele também retoma a idéia de uma totalidade sistêmica aberta.

superfície lisa e rodopiante? Como interromper a ronda infernal da troca, romper o ciclo das metamorfoses da mercadoria, deter o encadeamento da produção, da circulação e da reprodução, suspender a permutação diabólica dos papéis do capital, ora dinheiro, ora máquinas e força de trabalho, ora enfim mercadoria e já novamente dinheiro, enquanto outras frações do mesmo capital operam em sentido inverso o mesmo jogo de transfigurações e de transubstanciação?

Por onde começar? Para Marx, para Hegel, para Proust, é a mesma questão obsessiva. A totalidade assombra cada elo, cada fragmento, cada detalhe da cadeia. Mas há um que resume e revela o conjunto: o ser, a *madeleine*, a mercadoria. Banal e inocente, toda simples, a mercadoria fraturada abre-se como uma espécie de noz mágica de onde escapam valor de uso e valor de troca, trabalho abstrato e trabalho concreto, valor excedente e lucro, da mesma maneira que da *madeleine* mordida surgem o caminho de Swann e o de Guermantes. As categorias mercantis ou memoriais que escoam dessas feridas desvelam a maravilhosa totalidade de um mundo em devir.[9]

[9] Os autores de *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel* (Paris, Aubier, 1987) afirmam: "É porque a filosofia moderna se quer apoiada na categoria do sujeito" que o começo cria dificuldade. Ele tocaria, segundo eles, a sistematicidade das filosofias do sujeito: "Assim, a dificuldade da escolha do ponto de partida vem de que seu conteúdo não poderia ter valor independente do encadeamento sistemático que ele supostamente funda." Esse problema permanece insuperável antes da elucidação das relações do ser e do conhecer, que assinala a doutrina do conceito. Não compartilhamos entretanto sua opinião de acordo com a qual "as dificuldades que vêm à luz na análise do começo prendem-se ao fato de que ele enquanto tal é arbitrário". Trata-se ao menos de um arbitrário determinado, e todos os começos arbitrários possíveis não se valem. Assim, O *Capital* não teria como começar pelo dinheiro ou pelo preço. Marx demorou muito até resolver começar pela mercadoria. Os autores da *Introduction* corrigem aliás essa noção de arbitrário avançando sucessivamente a hipótese do "começo como fundado" e a do "começo em sua imediatidade absoluta". Segundo a primeira, a "circularidade do processo lógico dá ao começo seu estatuto verdadeiro, levanta as aporias de sua determinação unilateral e exibe a necessidade delas. É, se se quiser, a do universo abstrato de onde procede o desenvolvimento das determinações concretas; e, ao mesmo tempo, a universalidade concreta do

"O verdadeiro é o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe e tem seu próprio fim como meta", escreve Hegel na *Fenomenologia*. Na *Lógica*, ele é mais explícito: "Se se quer ir ao fundo das coisas, é preciso antes de tudo buscar o começo, como a base que deve sustentar tudo o mais; indo ao fundo das coisas, encontra-se todo o desenvolvimento incluído nesse germe e tudo é feito quando se veio ao cabo deste."[10] Foi entretanto somente em nossos dias, observa ele, que se deu conta de "como é difícil conceder à filosofia um começo". O começo é o "ser puro", mas, no movimento da totalidade, o ser puro logo chama o seu outro, o nada. A totalidade fendida é então abalada, em busca desesperada de sua unidade perdida.

Sem que por isso o valor desapareça no preço ou o valor excedente no lucro, o capital constitui o desenvolvimento concreto da mercadoria. Pois "a progressão a partir daquilo que constitui o começo não deve ser considerada senão como uma determinação cada vez mais precisa deste, de tal modo que o que precede fica no fundo do que se segue sem desaparecer". Nessa progressão "o começo perde o que há de unilateral na determinação que faz dele um imediato e um abstrato. Ele torna-se mediação, e a linha de progressão científica torna-se circular. E se constata ao mesmo tempo que o que constitui o começo, por causa de seu estado não ainda desenvolvido e desprovido de conteúdo, não pode constituir o objeto de um conhecimento verdadeiro e que não se pode adquirir dele um conhecimento completo, rico em conteúdo e verdadeiramente fundado senão pelo favor da ciência e da ciência através de todas as fases de seu desenvolvimento". Foi preciso um começo mutilado e unilateral, um começo abstrato e imperfeito, para encontrar o caminho do concreto. Foi preciso começar por um conhecimento sem conteúdo, por uma má compreensão, para encontrar o caminho da compreensão e do conteúdo. O conhecimento "com-

resultado dá sua significação ao universo abstrato e confere-lhe sua necessidade." De acordo com a segunda hipótese, "o começo enquanto tal é contraditório, já que ele apresenta necessariamente os dois caracteres de imediatidade e de mediação" (pp. 27 a 41).

[10] Friedrich Hegel, *Logique*, I, op. cit., p. 24.

pleto", despojado em sua plenitude de seus momentos, não indica a adição mecânica dos saberes, mas uma atividade de conhecimento tal "que o fim constitui o começo, que a conseqüência é a premissa e o efeito a causa; que ele é um devir do que é devindo, que ele não chama à existência senão o que já existe [...]".[11] É portanto à luz do fim, na dialética do pôr e do pressupor, que o começo sai da sombra para iniciar, sem encontrar nunca o seu ponto de partida absoluto, um novo círculo dos círculos. Todo devir é um começo e um fim, sublinha Lenin, de modo que "cada progresso nas determinações, na medida em que ele se afasta do começo, é também um retorno para ele".

No começo do *Capital* era a mercadoria. No processo de circulação, ela afasta-se de sua abstração inicial antes de ressurgir concretamente, ao termo do "processo global", na vida orgânica do capital. É preciso ter-se equivocado quanto ao começo para alcançar o fim que libera a chave dele. Esse começo nada tem então de uma fundação inaugural. Ele transforma-se a si mesmo, ao longo de seu próprio devir, visto que da mesma forma "a origem é o fim".

A totalidade devém, sob o impulso de suas próprias contradições. "A troca das mercadorias não pode efetuar-se senão preenchendo condições contraditórias, exclusivas umas das outras. Seu desenvolvimento, que faz aparecer a mercadoria como uma coisa de dupla face, valor de uso e valor de troca, não faz desaparecer essas contradições, mas cria a forma na qual elas podem mover-se. É aliás o único método para resolver contradições reais. É por exemplo uma contradição que um corpo caia constantemente sobre um outro e no entanto constantemente lhe fuja. A elipse é uma das formas de movimentos pelas quais essa contradição se realiza e se resolve ao mesmo tempo."[12] "Movimento racional superior", em favor do qual termos aparentemente separados passam uns nos outros, da mesma maneira que o ser e o nada manifestam sua unidade e sua verdade no devir, o movimento do capital aparece então em toda a sua amplidão: o desdobramento da mercadoria, a contradição efetiva, seu desenvolvimento antagônico, sua resolução real através do devir formal. Estendido para o horizonte da crise como para o fim que pode ser também seu recomeço, a fratura da totalidade é seu próprio princípio.

[11] Ibid., p. 61, e II, p. 453.

[12] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit., p. 89. Sobre a dialética, ver Hegel, *Lógica*, I, op. cit., p. 99, e II, op. cit., p. 557.

Não raro intercambiáveis no vocabulário de Marx, a contradição (*Widerspruch*), o antagonismo (*Gegensatz*), o conflito (*Konflikt*) articulam sem confundi-las lógica dialética e história. Ao mesmo tempo lógica e histórica, a contradição é assim incorporada ao conceito de lei. Enquanto "conexão interna necessária", a lei "religa" o que "a contradição separa". A mercadoria apresenta-se desse modo como unidade contraditória, e as leis da troca mercantil são as da contradição interna de sua forma. Desde o livro I, Marx assinala "tendências contraditórias" (entre o máximo de valor excedente possível e a redução maximal do capital variável). Rompendo a barreira que separa a totalidade do fenomenal e do racional, a contradição permite um processo de conceituação. De onde a necessidade de distinguir entre duas ordens de contradições, que não sejam mais o reflexo uma da outra, tanto quanto a totalidade racional não é o reflexo da totalidade fenomenal: a do concreto real e a do concreto de pensamento.[13]

No *Capital*, o termo *contradição* designa ora o conflito de interesses entre capitalistas, ora o conflito entre capitalistas e operários, ora ainda o conflito entre produção e consumo (produção e realização de mais-valia) ou entre relações de produção e forças produtivas, ora enfim o conflito entre o capital e as práticas feudais sobreviventes. Essas diversas ocorrências fazem aparecer uma distinção entre contradições internas no modo de produção capitalista e contradições entre esse sistema e as práticas sobreviventes de sistemas anteriores. As primeiras lhe são específicas e exprimem-se na luta de classes. Representam elas por isso a contradição fundamental? Maurice Godelier não pensa assim: a contradição principal entre desenvolvimento e

[13] Georges Duménil, *Le Concept de loi économique dans le Capital*, op. cit., pp. 361-362.

socialização das forças produtivas, de um lado, propriedade privada dos meios de produção, de outro, não seria imediatamente visível. Ela constituiria não uma contradição interna à estrutura, mas uma contradição entre duas estruturas (e duas lógicas) concorrentes, cujas crises revelariam apenas um "apanhado". Inintencional, a contradição estrutural exprime os limites internos, "imanentes", "intransponíveis", do modo de produção capitalista e das relações baseadas na propriedade privada. Assim, todo o modo de produção capitalista "não é precisamente senão um modo de produção relativo, cujos limites, por não serem absolutos, têm para ele, sobre sua própria base, um valor absoluto". Ele se manifesta num certo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, quando "o próprio capital" torna-se a verdadeira barreira da produção capitalista.[14]

Interna às relações de produção, a primeira contradição "não contém no interior de si mesma o conjunto das condições de sua própria solução". Ela exterioriza-se na luta de classes. Com efeito, Marx recusa-se a recorrer à identidade dos contrários como a um "operador mágico", algo de que Hegel teria abusado para construir o seu palácio de idéias. O capital não é uma totalidade petrificada em coisa, mas uma relação social viva e móvel. Rachada, fendida, ferida, a totalidade acha-se presa a contradições reais, irredutíveis à mitigação da identidade.[15]

A DETERMINAÇÃO COMO *AFINAÇÃO*

Quer se trate do valor, das classes ou do capital, não se encontram em Marx definições cômodas e tranqüilizadoras. O começo imperfeito de uma totalidade, que recomeça sem nunca acabar, interdita

[14] Ibid., p. 269.

[15] Contrariamente ao que pretendem Karl Popper e Lucio Colletti, que vêem aí estritas oposições lógicas e não oposições reais. A oposição lógica ressaltaria, segundo Colletti, a tradição idealista (de Platão a Hegel) e repetiria indefinidamente a oposição ser/não-ser. Para Popper, Marx exclui-se da comunidade científica ao misturar os dois tipos de contradições. Para Jean-Pierre Potier, ao contrário, teoria do valor, teoria do fetichismo, teoria da contradição dialética à maneira hegeliana são a mesma coisa. Ruy Fausto pergunta judiciosamente se uma resposta contraditória é necessariamente uma má resposta. Sua questão tem como alvo Castoriadis, para quem Marx teria cometido o equívoco de oscilar entre duas teses contraditórias: aquela segundo a qual o valor teria existido antes do capitalismo e aquela segundo a qual o valor não teria aparecido senão com o capitalismo. Castoriadis tropeça no tradicional preconceito do discurso não contraditório. Ora, diz Fausto, "é a resposta contraditória que é a resposta racional: basta colocar a contradição — em vez de fugir a ela — para conseguir dominá-la [...]; antes do capitalismo, o valor não existe, mas ao mesmo tempo existe". Ele não existe porque não há tempo de trabalho socialmente necessário estabelecido pela produção mercantil generalizada. Trata-se portanto ainda da pré-história do valor, de seu surgimento: antes do capitalismo, o valor é "cristalização de tempo de trabalho em geral" (*Marx, logique et politique*, Paris, Publisud, 1988).

o inventário ilusório de critérios exaustivos. A restituição do todo em suas partes procede não por abstrações unilaterais devotadas a consumir-se no local, mas por abstrações determinadas que se aproximam do concreto. À maneira da relação entre o ritmo e a arritmia dos sofistas, a determinação hegeliana implica uma revelação por contraste sobre fundo de totalidade, pois "a luz pura e a obscuridade pura são dois vazios que, como tais, não diferem um do outro. Não se chega a distinguir alguma coisa senão na luz determinada, e a luz é determinada pela obscuridade, ou seja, na luz perturbada e na obscuridade determinada (pois a obscuridade é por sua vez determinada pela luz), isto é, na obscuridade iluminada; pois a luz perturbada e a obscuridade iluminada são separadas por uma diferença intrínseca e representam por conseguinte um ser determinado, um ser-aí". O discurso hegeliano concebe-se portanto como um processo que "deve deixar que as próprias determinações se façam vivas em si mesmas".[16]

Prisioneira de sua própria positividade, a definição é uma categoria do ente; a determinação uma categoria do devir, "a negação considerada de um ponto de vista afirmativo". O que está em jogo nessa

[16] Friedrich Hegel, *Logique*, I, op. cit., p. 85; *Encyclopédie*, add § 24.

oposição é crucial. Trata-se nem mais nem menos de escapar ao incognoscível da coisa em si: "Diz-se das coisas que elas são em si porque se faz abstração de todo ser para o outro, isto é, de uma maneira geral porque elas são pensadas como desprovidas de qualquer determinação, ou seja, como puros nadas. É claro que se nos inclinamos nesse sentido é impossível saber em que consiste a coisa em si." A definição abstrata deixa sempre escapar um mundo inapreensível. Ela arranca a fenomenalidade do ente à sua sombra essencial. O movimento ininterrupto da determinação tende, ao contrário, a reunir o ser e seu duplo: "As definições da metafísica, da mesma maneira que suas premissas, suas distinções e suas conclusões, não têm em vista senão o ente e sobretudo o ente em si. O ser para o outro está em sua unidade do algo consigo idêntico a seu em-si. O ser para o outro é isto, assim como no algo. Trata-se portanto de uma previsão, de uma definição refletida, simples e fazendo parte da esfera do ser; por conseguinte mais uma vez de uma qualidade. Em outras palavras, achamo-nos de novo às voltas com a determinação."[17]

A determinação não é caso de convenção ou de dicionário. Ela enriquece-se "com a multiplicação e a diversificação de suas relações com o outro". Assim, o valor não é nunca definido, mas sempre determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário, ele mesmo historicamente determinado pela luta, de modo que o começo (a

[17] Friedrich Hegel, *Logique*, I, op. cit., pp. 109 e 121. "A determinação é negação: tal é o princípio absoluto da filosofia spinozista; é sobre essa idéia simples e verdadeira que repousa a afirmação da unidade absoluta da Substância. Mas Spinoza não vai além da negação concebida como precisão ou qualidade; ele não vai até reconhecê-la como sendo negação absoluta, ou seja, como sendo negação que se nega" (II, p. 191). Marcuse insiste sobre a relação atada aqui entre lógica e filosofia da história: "A categoria da determinação caracteriza o ser como transformação, na transformação; ela concretiza o ser-em-si não o apreendendo mais em repouso, mas como movimento incessante na relação ao ente outro: a plenitude do ser não se realiza senão como 'resolução sempre do ser-em-si em determinidade'. Essa resolução não está simplesmente em devir, ela nunca está acabada; a determinação por sua vez não é senão um dever-ser" (Herbert Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, op. cit., p. 64).

mercadoria, o valor, o valor excedente) pressupõe sempre o fim (o capital, o lucro, a luta de classes). Enquanto conexão interna necessária, a lei do valor designa a determinação do valor pelo tempo de trabalho: "O valor é o trabalho, essa relação interna faz parte de seu conceito, ele é inseparável de sua natureza; de onde sua necessidade absoluta, em relação a toda determinação exterior, cuja ação não se afirma senão através de uma multidão de outros fatores e que reveste por isso um caráter contingente. Quando escrevo: o valor é o trabalho e sua medida é fornecida pela do tempo de trabalho, essa determinação mostra de fato que não difere em nada do enunciado do próprio conceito de valor."[18]

Marx reivindica explicitamente essa lógica dinâmica da determinação, oposta à lógica estática e classificatória da definição: "Não se trata aqui de *definições sob as quais se classificariam as coisas*, mas de *funções determinadas* que se exprimem por categorias determinadas."[19] Como para levantar o "mal-entendido" (a busca de definições a qualquer preço) que desorienta os leitores não dialéticos de Marx, como Conrad Schmidt, o prefácio de Engels ao livro III ainda piora as coisas: "Marx teria desejado *definir*, quando na realidade *desenvolve*; de uma maneira geral, ter-se-ia o direito de buscar em seus escritos definições já prontas, válidas de uma vez por todas. É evidente que, a partir do momento em que as coisas e suas relações recíprocas são concebidas não como fixas, mas como variáveis, seus reflexos mentais, os conceitos, são também eles submetidos à variação e à mudança; nessas condições, *eles não estarão encerrados numa definição, mas desenvolvidos de acordo com o processo histórico ou lógico de sua formação*."

Os conceitos procedem da totalidade. Desde que sejam relacionados aos modos de produção em geral ou ao modo de produção capitalista em particular, os de "classe" ou de "trabalho produtivo" respondem assim a uma determinação geral ou a uma determinação

[18] Georges Duménil, *Le Concept de loi économique dans le Capital*, op. cit.
[19] Karl Marx, *Le Capital*, livro II, t. I, op. cit., p. 209.

particular, ganham um sentido amplo ou um sentido estrito.[20] A determinação recíproca de um conceito (valor de uso/valor de troca) exprime uma dupla referência, lógica e histórica, contraditoriamente presente no real. Ela remete à dupla universalidade, histórica e sistêmica, das categorias utilizadas. Assim, o conceito de trabalho produtivo específico à relação capitalista de produção não comporta nenhuma referência ao conteúdo desse trabalho e permanece no nível do trabalho abstrato. Enquanto trabalho produtivo específico, ele impõe, ao contrário da confusão vulgar, distinguir entre utilidade e produtividade do trabalho.

Produção de riqueza material, a determinação segunda (*Nebendstimmung*) não se aniquila na busca de riqueza abstrata (ou lucro). Extorsão de valor excedente (de tempo de trabalho social cristalizado) independentemente da finalidade do trabalho, a determinação primeira articula-se com ela como "característica decisiva" ou "diferença específica" do modo de produção capitalista.[21] Improdutivo do ponto de vista unicamente da produção, o trabalho comercial torna-se "indiretamente produtivo" do ponto de vista da circulação e da reprodução global, na medida em que ele permite ao capital comercial apropriar-se de uma parte da mais-valia gerada na esfera da produção. Sua determinação remete ao fracionamento do capital, à distribuição de suas funções, à divisão do trabalho social que daí resulta.

A relação do abstrato com o concreto procede diretamente da determinação. Ao contrário da abstração unilateral (especulativa), a abstração determinada permite aquilo que uma feliz metáfora cinematográfica designa como "afinação histórica das categorias" por sua "conexão

[20] Ver a este propósito Maurice Godelier, *L'Idée et le matériel*, op. cit. Se Aristóteles não pode encontrar na força de trabalho o segredo do valor, é que ainda não existe homogeneidade social de valor, mensurável por um tempo abstrato de trabalho social.

[21] Jacques Bidet interpreta as relações entre as duas determinações como relações de estrutura com tendência (*Que faire du Capital?*, Paris, Klincksieck, p. 102).

orgânica interna".[22] Afirmativa, a definição apressada satisfaz uma sede de positividade imediata. No paciente trabalho do negativo, a determinação intervém pela ausência ou a supressão da falta.[23]

A contradição procede do desdobramento. O desdobramento da mercadoria em mercadoria e dinheiro intervém desde o início do livro I. Depois a mercadoria, por seu turno, "torna-se dupla". Da mesma maneira, a circulação cinde-se em venda e compra. Mas o desdobramento não é separação indiferente. Seus termos dependem um do outro. Assim, a mercadoria não conseguiria ter valor sem ser primeiro objeto de utilidade: "O valor de troca sofre de algum modo a existência do valor de uso como sua própria condição sem que por isso seja rompida a autonomia dos dois sistemas: no seio da mercadoria, a utilidade é indispensável ao valor, mas o valor não tira sua fonte da maior ou menor utilidade, o que de maneira alguma impede que, quando a utilidade desaparece, o valor desapareça igualmente."[24] Os dois termos, reunidos na mercadoria, pertencem portanto a "duas totalidades lógicas de natureza diferente". O valor de uso relaciona-se com um sistema de pensamento infinitamente concreto, englobando o conjunto das determinações materiais da própria coisa. O valor de troca, ao contrário, constitui, "um dos conceitos fundamentais do sistema cuja exposição é *O Capital*". Como valor de troca, a mercadoria representa um certo volume de trabalho social cristalizado. Como valor de uso, ela deve assim responder a uma necessidade social solvente. A mediação da concorrência permite-lhe ser ao mesmo tempo um e outro, sem que valor de troca e valor de uso jamais se tornem idênticos. E é nisso que "a oferta e a procura refletem as necessidades da mercadoria".

[22] Galvano Della Volpe, *La Logique comme science historique*, Bruxelas, Complexe, 1977, pp. 164 e 184.

[23] Ray Bhaskar desenvolve brilhantemente essa dialética da ausência, insistindo sobre a busca do "negativo no positivo, da ausência na presença, do fundamento na figura, da periferia no centro, do conteúdo obscurecido pela forma, do vivo mascarado pelo morto". A ausência conota assim o oculto, o vazio, o desejo, a falta e a necessidade (*Dialectic, the Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1993).

[24] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit., p. 71 e seguintes.

Inerente ao desdobramento, a contradição, estática no nível da produção, resolve-se na circulação e na reprodução. Os princípios desse movimento são colocados desde o livro I: "Todo processo de produção social é portanto ao mesmo tempo processo de reprodução. As condições da produção são também as da reprodução."[25] Trata-se ainda, porém, de reprodução simples. O livro II observa que "a reprodução simples é uma abstração", no sentido de que no sistema capitalista "a ausência de acumulação ou de reprodução em grande escala é uma hipótese estranha", categoricamente desmentida pela realidade da acumulação e da reprodução ampliada, onde a diferença inscreve-se na repetição: "Sendo o capital valor que se coloca como valor, ele não implica somente relações de classe ou um caráter social determinado baseado na existência do trabalho, como trabalho assalariado; é um movimento, um processo cíclico que atravessa diferentes estágios e que implica por sua vez três formas diferentes de processo cíclico. Essa a razão por que não se pode compreendê-lo senão como movimento e não como uma coisa em repouso."

De onde a relação entre o plano do *Capital* e seu objeto.

A "circularidade do método do *Capital*" é um exemplo da "circularidade peculiar a todo conhecimento racional, a toda teoria". A circularidade do conhecimento reproduz a circularidade de seu objeto. De metamorfoses em permutações, a mercadoria abandona uma roupa velha para vestir logo em seguida uma nova, de modo que "cada momento aparece como ponto de partida, ponto intermediário, retorno ao ponto de partida". O círculo aberto da reprodução ampliada permite a superação da triste repetição no aleatório eventual.

Esse devir não é a morna "progressividade", simples crescimento ou aumento, qualificado por Hegel de "mudança puramente indiferente". Conjugando qualidade e quantidade, ele é transformação, transcrescimento, revolução. Mudança não indiferente, ele conserva tanto quanto transforma. Pois todo sonho revolucionário para a frente tem sua parte de conservação e de redenção: "O que se suprime não se

[25] Ibid., p. 49.

torna por isso mesmo nada. O nada é um imediato; uma coisa suprimida é ao contrário um mediato [...]. É assim que o que é suprimido é ao mesmo tempo o que é conservado." Assim, a negação da negação restabelece "não a propriedade privada do trabalho, mas sua propriedade individual, baseada nos bens adquiridos da era capitalista, na cooperação e na posse comum de todos os meios de produção".[26]

UMA CIÊNCIA DO CONCRETO PARTICULAR

Conhece-se a severidade de Hegel para com a arrogância matemática e o "conhecimento defeituoso" de que ela se orgulha. A meta desse saber é a grandeza. Enquanto o conceito cinde o espaço em suas dimensões e determina as relações, a grandeza é uma diferença "inessencial". Enquanto o movimento em sua totalidade, que engendra e percorre seus momentos, "constitui o positivo e a verdade desse positivo", as determinações da quantidade são as da exterioridade recíproca. No simples calcular, a lógica tende a anular-se em detrimento do pensar.

Não se concebe a quantidade, entretanto, senão a partir da qualidade pela qual o ser sai da indeterminação inicial. A qualidade introduz a mudança. A quantidade surge do devir indiferente das diferenças qualitativas. Mas, negando-se a si mesma, ela tende ao restabelecimento da qualidade.[27] A "verdade da qualidade" consiste reciprocamente em ser quantidade, "precisão imediata suprimida". A quantidade aparece assim logo de saída como estando em oposição com a qualidade, mas, na realidade, "a própria quantidade é uma qualidade, uma precisão que se relaciona de uma maneira geral consigo mesma, distinta dessa outra

[26] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. II, op. cit., p. 207.

[27] "Pode-se dizer de uma maneira inteiramente geral que o *quantum* é a qualidade suprimida; mas o *quantum* é infinito, ele se supera constantemente e constitui sua própria negação; essa negação é portanto em si a negação da qualidade negada, em outras palavras, o restabelecimento desta" (Friedrich Hegel, *Logique*, I, op. cit., p. 263).

precisão que é a qualidade como tal".[28] A quantidade é então a verdade da qualidade. Assim, no *Capital*, a abstração do trabalho, tornado indiferente aos trabalhos concretos, é a condição de sua quantificação. Para Marx como para Hegel, trata-se de pensar o quantitativo como deslocamento e explicitação, mas também como negação/supra-assunção do qualitativo.

A *Lógica* segue o ser determinado "no interior dele mesmo". Todos os movimentos e as determinações pelos quais ele se reflete ficam fechados na esfera do ser de acordo com a precisão como tal (qualidade), a ausência de precisão (quantidade), e "enquanto quantidade qualitativamente definida: medida". A quantidade não cai mais então fora da qualidade. Ela é somente "a qualidade tornada negativa" ou ainda "uma precisão tornada indiferente ao ser". Do mesmo modo, o valor de troca não elimina o valor de uso, nem o trabalho abstrato elimina o trabalho concreto. O valor de troca é o valor de uso tornado negativo, assim como o trabalho abstrato é o trabalho concreto tornado negativo. A quantidade em estado puro distingue-se por sua indiferença para com as qualidades entre as quais ela se situa como para consigo mesma. Toda grandeza real é ao contrário unidade da quantidade e da qualidade, onde a quantidade é o viés pelo qual se aborda a qualidade para modificá-la. Pois a medida não se reduz à quantificação unilateral. Ela é dialética da quantidade e da qualidade. Daí a incompreensão vulgar e obstinada dos econometristas (bem pouco hegelianos), obcecados pela quantificação unilateral (quantos?) do valor qualitativamente indeterminado.

Na teoria da medida, a grandeza tem uma dupla determinação, extensiva e intensiva. Essa duplicidade remete em Marx ao problema da lei e de suas diferentes acepções. Para além da lei quantitativa agindo sobre relações causais, intervém uma "lei qualitativa" agindo sobre relações estruturais: "Assim se verifica a lei segundo a qual o valor excedente provém não das forças de trabalho que o capitalista substitui pela máquina, mas, ao contrário, daquelas que ele aí ocupa."[29] Assim, a taxa de exploração pode perfeitamente aumentar qualitativamente, enquanto a taxa de lucro baixará estruturalmente. A economia política visa precisamente a quantificar a qualidade homogeneizando um espaço econômico irredutivelmente heterogêneo. Ela o consegue graças a uma "medida comum", o tempo. Marx parece escrever embaixo dessa redução: "A medida do trabalho é o tempo" ou "O tempo é medida do trabalho".[30] Curiosas fórmulas. Por que o trabalho seria mensurável pelo tempo? E o que é o tempo enquanto medida do trabalho? Não seria mais exato dizer que a medida do trabalho é o tempo de trabalho, ao risco de evitar a incomensurabilidade para cair na tautologia? Adam Smith reconduz o valor da mercadoria à quantidade de trabalho, abstração feita das qualidades diferentes (de atribulação ou de qualificação) mobilizadas por esse trabalho. Ao medir o valor da força de trabalho (e não mais unicamente o trabalho) pelo tempo de trabalho socialmente necessário (e não mais unicamente o tempo) à sua reprodução, Marx muda de registro. O tempo não é mais uma espécie de padrão referente supostamente uniforme, mas uma relação social que se autodetermina na produção, na troca e no conflito. A concorrência e o mercado encarregam-se de reduzir os trabalhos concretos ao trabalho abstrato. Já não se trata de qualidade: "A quantidade decide tudo."[31]

[28] Friedrich Hegel, *Logique*, I, op. cit., pp. 363-364. Ver também J. Biard et al., *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel*, t. III, Paris, Aubier, 1987, pp. 45, 80, 123, 160.

[29] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, quarta seção. Georges Duménil observa: "A freqüência dos empregos do termo lei a propósito da dimensão qualitativa da estrutura não deixa pairar qualquer equívoco. Marx considerava com toda a evidência tais relações como leis." Ele insiste: "Nós nos referimos mais freqüentemente a duas estruturas, uma qualitativa e uma quantitativa. A união dos dois tipos de determinações é característica da natureza conceitual da totalidade. No seio do conceito, elas são inseparáveis, mas a existência da determinação quantitativa não supõe a existência da determinação qualitativa" (*Le Concept de loi économique dans le Capital*, op. cit., pp. 57 e 79).

[30] Karl Marx, *Grundrisse* I, op. cit., p. 204, e carta a Engels de 2 de abril de 1858.

[31] Karl Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit.

Tudo? Nem por isso o trabalho concreto e o valor de uso desapareceram. Eles se revoltam na crise. Se caracteriza sumariamente o tempo como "medida do trabalho", Marx não esquece que a medida não diz respeito à quantidade indiferente à qualidade, mas ao ser enquanto "quantidade qualitativamente determinada". Na medida, "o qualitativo torna-se quantitativo". Como tal, "a medida não é ainda senão a unidade existente do quantitativo e do qualitativo" ou ainda "a unidade imediata do qualitativo e do quantitativo". Esse o motivo por que a análise da medida, começando pela medida imediata, exterior, deveria, "por um lado, proceder a uma determinação abstrata do quantitativo (a uma matemática da natureza) e mostrar, por outro, o laço que existe entre essa determinação da medida e as qualidades dos objetos naturais de uma maneira geral pelo menos; pois a demonstração precisa e detalhada do laço que existe entre o qualitativo e o quantitativo, tal como ele decorre do conceito do objeto concreto, faz parte da *ciência do concreto particular*".

Essa "ciência do concreto particular" anuncia a crítica da economia política, como conhecimento do capital, ou a psicanálise, como interpretação dos sonhos. O metabolismo do ser vivo, como o do capital, requer um modo de medida específico, diferente daquele que vale para o mecanismo ou para o quimismo: "A indiferença completa abstrata da medida desenvolvida, isto é, de suas leis, só é possível na esfera do mecanismo onde a corporeidade concreta não é mais que a própria matéria abstrata [...]. Em contrapartida, já no domínio físico, e com mais forte razão no reino orgânico, essa determinação de grandeza do material abstrato acha-se perturbada pela multiplicidade das qualidades e pelo conflito que daí resulta."[32]

Do mecanismo à vida passando pelo quimismo, o plano do *Capital* percorre os momentos da lógica hegeliana. Os autores que se debruçam sobre a transformação do valor em preço, reduzindo obstinadamente a idéia de medida à quantificação abstrata, evitariam muitos contra-sensos se prestassem atenção à terceira seção da *Lógica*. Da mesma maneira que a necessidade e a possibilidade formais tornam-se reais para se resolverem na necessidade absoluta, assim também a medida formal (ou quantidade específica) torna-se medida real para conduzir do ser ao "devir da essência". Se a medida em geral está "destinada a representar uma relação entre medidas que formam a qualidade das coisas diversas e independentes", a medida formal corresponde a "qualidades abstratas como o espaço e o tempo", enquanto a "medida real" liga-se a "determinações de existência material" (peso específico, propriedades químicas) cujo tempo e espaço tornam-se os momentos. Ao termo do processo de medida, "o ser terá rematado o ciclo de suas metamorfoses". Sua imediatidade apagar-se-á no devir da essência.[33]

A medida que se autodetermina como quantidade qualitativamente definida é imanente ao objeto que ela determina. Essa lógica circular remete, por muitas sutilezas, à aporia do homem medida de todas as coisas e de si mesmo.

[32] Friedrich Hegel, *Logique*, I, op. cit., pp. 372-373.

ORDEM LÓGICA, ORDEM HISTÓRICA

As instâncias históricas e lógicas interferem constantemente em Marx: "Esse corte contraditório se impõe [...] porque os dois termos assim reunidos pertencem respectivamente a duas totalidades lógicas de natureza fundamentalmente diferente; o valor de uso (estranho à economia política) não pode ser concebido senão num sistema de pensamento infinitamente concreto que envolve o conjunto das determinações materiais da própria coisa; o valor de troca, ao contrá-

[33] J. Biard et al., *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel*, op. cit., p. 231. Os autores sublinham muito justamente: "Seríamos assim levados a pensar, a propósito da categoria da medida tal como ela é apresentada e discutida na *Ciência da lógica*, que Hegel se propôs interrogar e explicitar o modo de relação autêntico, ou seja, dialético e conceitual, do qualitativo e do quantitativo; em suma, ir além daquilo que Husserl considerou a pressuposição implícita da matematização galileana da natureza" (p. 233).

rio, constitui um dos conceitos fundamentais do sistema, do qual *O Capital* é a exposição, uma abstração dosada ou, se se preferir, uma concretização construída elemento por elemento."[34] Operador da mudança, o tempo inscreve-se assim no próprio âmago do desenvolvimento.

O Capital temporaliza a lógica e logiciza os ritmos econômicos.

A determinação junta-se assim com a medida. Pois os valores requerem inicialmente uma medida comum, ela própria invariável, uma mercadoria equivalente geral invariável. Ora, "enquanto mercadorias", todos os valores são grandezas sociais que variam de acordo com a luta. A medida determinada por seu objeto varia constantemente com ele. Essa a razão por que as qualidades parecem manifestar-se no tempo, quando na realidade o próprio tempo é a nova qualidade em estado nascente. Daí também por que não se pode nunca reduzir os fenômenos, inclusive os fenômenos naturais, a uma única medida. A atividade mensuradora do entendimento não admite nada como real que não seja mensurável, enquanto a medida real consiste em saber o que, no interior dos corpos, determina sua natureza ao mesmo tempo específica e mensurável. Da mesma maneira que o movimento mede-se pelo movimento uniforme mais rápido possível, a medida é sempre do mesmo gênero daquilo que ela mede: "uma grandeza que mede as grandezas".

Essa reflexividade da medida é bem precisamente o problema de Marx na análise da mercadoria. Qual é o valor que mede os outros valores, e como o (tempo de) trabalho social pode medir o (tempo de) trabalho cristalizado na forma valor? O tempo de trabalho quantifica o movimento, mas o trabalho consumido é ele próprio parte interessada desse movimento. Na troca, os valores de uso substituem-se uns aos outros à maneira dos corpos "que se combinam em certas relações quantitativas formando equivalentes químicos".[35]

[34] Georges Duménil, *Le Concept de loi économique dans le Capital*, op. cit.
[35] Jacques d'Hondt, *La Logique de Marx*, Paris, PUF, 1974, p. 101. Ver também Eugène Fleischmann, *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, p. 120, e Eli de Gortari, *Dialectica de la física*, México, 1986, p. 66.

A distinção entre objeto devindo e história do objeto remete à distinção entre lógica e história. De acordo com Jindrich Zeleny, o primeiro capítulo do livro I do *Capital* teria por objeto a estrutura mercantil, o segundo trataria do desenvolvimento histórico da mercadoria. Mas a oposição entre objeto devindo e devir do objeto simplifica demais a relação entre estrutura lógica e desenvolvimento histórico. Incompatível com as representações ontológicas da ciência galileu-cartesiana, essa relação lembra ainda a dívida de Marx para com Spinoza, Leibniz e Hegel. A gênese de uma forma não se confunde com sua gênese histórica. Ela não é desta senão a "expressão ideal". A tal distinção responde aquela entre "legalidade evolutiva" (lei imanente) e causalidade externa (causa transitiva). A complementaridade das duas abordagens é ilustrada na análise materialista histórica do dinheiro.[36]

Marx dedicou-se inicialmente a revelar as estruturas reais invisíveis. Sua teoria da estrutura fornece-lhe a chave da gênese e da evolução. A forma desenvolvida (a anatomia do homem) desvela o segredo das formas menos desenvolvidas (a anatomia do macaco). Mas a gênese ideal assim reconstituída é tão distinta da história real quanto uma formação social concreta o é do modo de produção. Enquanto a economia empírica parte sistematicamente dos fenômenos de superfície sem elucidar sua estrutura invisível, a transformação da taxa de mais-valia em taxa de lucro comanda a inteligibilidade e não o inver-

[36] A leitura estrutural de Marx nos anos sessenta efetuou-se a contracorrente do historicismo então dominante. Nem por isso se deveria dobrar-se à ilusão muito francesa segundo a qual Althusser teria inovado tudo. Um movimento de pesquisa tinha sido começado já nos primeiros anos da década de 1950 com os trabalhos de Otto Morf e de B. A. Grusine. Este último sublinhava notadamente a dupla iniciativa do *Capital* e a articulação entre as "relações e conexões históricas" e as "relações e conexões devindas" (estruturais). Ver O. Morf, *Rapports entre histoire et théorie économique chez Marx*, Berna, 1951; B. A. Grusine, *Logique et historique dans le Capital de Marx*, Moscou, 1955; Ilienkov, *Dialectique de l'abstrait et du concret dans le Capital*, Moscou, 1960; K. Kosik, *La Dialectique du concret*, Praga, 1963. A primeira edição de *La Structure logique du Capital*, de Jindrich Zeleny, apareceu em tcheco em 1962, a edição alemã em 1968.

so. A relação lógica entre categorias é *também* cronológica. Mas "o tempo dessa cronologia é inteiramente determinado pela lógica das relações de estrutura a estrutura".[37] A teoria é uma "gênese ideal" que desdobra o conceito de origem em um conceito estrutural e um conceito histórico. A estrutura pressupõe aí a história. O operário livre é assim "o resumo" de uma evolução histórica anterior. A produção capitalista "parte do pressuposto de que esses operários livres já se encontram lá, no mercado, no seio da circulação". Da mesma maneira, a mercadoria já "se acha lá como forma elementar universal da riqueza". Reciprocamente, fazendo da circulação "o pressuposto teórico (lógico) da formação do capitalismo e partindo do dinheiro, encontramos o movimento histórico". Mercadoria e dinheiro têm por "condição histórica preliminar" e "pressuposto histórico" o fato de terem reduzido o trabalhador a "uma pura potência de trabalho".[38]

A inversão da relação entre ordem lógica e ordem histórica é explícita no *Capital*: "Veremos ao continuarmos nossas pesquisas", escreve Marx, "que o capital usurário e o capital comercial são formas derivadas e explicaremos por que eles se apresentam na história antes do capital." No modo de produção capitalista chegado à maturidade, a estrutura parece reproduzir-se de maneira autônoma. No "curso ordinário das coisas", o trabalho parece assim abandonado à ação de "leis naturais", à "dependência do capital garantida e perpetuada pelo próprio mecanismo da produção". Já outra coisa acontece "durante a *gênese histórica* da produção capitalista", onde a relação de exploração se impõe graças à intervenção brutal do Estado. Enquanto relações e conexões devindas (estruturais), o "curso ordinário das coisas" opõe-se portanto claramente ao devir efetivo da gênese histórica.

No livro III, Marx libera-se do compromisso contraído no livro I. A ordem estrutural enriquece-se com novas determinações indo do abstrato ao concreto, do geral ao particular, seguindo o movimento de

[37] Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie politique*, Paris, Maspero, 1967, t. I, p. 119, e t. II, p. 48.

[38] Karl Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, op. cit., pp. 44 e 95.

mediação pelo qual o universal se particulariza. Desarmando aquilo que Hegel chama "a ternura do sensível", o pensamento começa a exercer-se na abstração enquanto manifestação unilateral do negativo. Em seu desenvolvimento para o concreto, não mais imediato e empírico, antes pensado e determinado, o abstrato subsiste entretanto como condição de sua conceituação. Unilaterais, as categorias econômicas "não passam de abstrações" das relações reais.[39] Enquanto unidade (e não simples associação mecânica exterior) de múltiplas determinações, a síntese imanente (unidade em si das diferenças) faz ressaltar "a não-verdade" dessas abstrações. É o que faz o livro III, arruinando com o mesmo golpe as vãs tentativas de construir-se uma teoria das classes a partir da extorsão do valor excedente descoberto no livro I, ou uma teoria das crises a partir dos esquemas de reprodução do livro II.

"Ao longo da análise científica", a formação da taxa geral de lucro parece resultar da concorrência dos capitais industriais. "Mais tarde", ela é "retificada e completada, modificada pela intervenção do capital mercantil". Ora, no curso do desenvolvimento histórico, "é o inverso que se dá"![40] A história real é uma inversão da estrutura, e

[39] Carta de Marx a Annenkov de 28 de dezembro de 1846. "Por uma inversão mística", Proudhon, ao contrário, não vê nas relações reais "mais que incorporações dessas abstrações". Marx escreve ainda: "No interior da relação de valor e da expressão de valor aí inclusa, o abstrato universal não vale como propriedade do concreto, do sensível — efetivamente — real, mas ao contrário, o sensível concreto não vale senão como simples forma fenomenal ou forma de realização efetiva determinada do abstrato universal. Por exemplo, o trabalho do alfaiate contido no equivalente roupa não possui, no interior da expressão de valor do pano, a propriedade geral de ser além disso trabalho humano. Ao contrário, ser trabalho humano vale como sua essência: ser trabalho de alfaiate não vale senão como forma fenomenal ou forma de realização efetiva determinada dessa essência, que é a sua. Essa inversão — pela qual o sensível concreto não vale senão como forma fenomenal do abstrato universal, enquanto, por outro lado, o abstrato universal conta-se como propriedade do concreto — caracteriza a expressão do valor. Ele torna ao mesmo tempo difícil sua compreensão" (*La forme valeur*, apêndice à primeira edição do *Capital*, em Paul-Dominique Dognin, *Les Sentiers escarpés du Capital*, Paris, Cerf, 1977, I, pp. 131-133).

[40] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., p. 297.

reciprocamente. Historicamente, o capital comercial determina o preço das mercadorias, e a taxa geral de lucro constitui-se na esfera da circulação. Mas, no modo de produção capitalista desenvolvido, "a transformação da mais-valia em lucro, do lucro em lucro médio", procede logicamente da estrutura da mercadoria, da produção à reprodução global, passando pelo processo de circulação.[41]

Essa articulação inversa da ordem histórica e da ordem estrutural aparece de modo surpreendente no capítulo XX do livro III ("Observações históricas sobre o capital mercantil"). O capital mercantil é o modo de existência independente mais antigo do capital. Nas formações sociais anteriores, ele aparece como "sua função por excelência". Inversamente, no quadro da produção especificamente capitalista, ele se acha "despojado de sua existência autônoma anterior para reduzir-se a um elemento particular do investimento de capital". Passa então a funcionar apenas como "agente do capital industrial". Antes de chegar, de acordo com a ordem lógico-estrutural, a "dominar seus extremos", as diferentes esferas de produção que a circulação religa entre elas, o capital emergiu primeiro do processo de circulação de acordo com a ordem

[41] "Como o valor da mercadoria transforma-se em seu preço de produção? A resposta a essa questão pressupõe: 1) que a transformação do valor cotidiano da força de trabalho em salário ou preço da jornada de trabalho foi inicialmente exposta; 2) que a transformação da mais-valia em lucro, a do lucro médio etc., tenha sido exposta. Isso exige previamente a exposição do processo de circulação do capital, já que a rotação do capital desempenha aí um papel" (Carta de Marx a Engels, 27 de junho de 1867). Em outra carta (30 de abril de 1868), Marx expõe a formação dos preços que reparte a mais-valia social entre as diferentes massas do capital. Ele conclui: "Eis que chegamos finalmente às formas fenomenais que servem de pontos de partida ao economista vulgar; renda proveniente da terra, lucro (interesse proveniente do capital), salário proveniente do trabalho. Mas, no ponto em que nos encontramos, as coisas apresentam-se agora sob uma outra luz. O movimento aparente explica-se [...]. Enfim, considerando que esses três elementos são as fontes de rendimento das três classes, ou seja, a dos proprietários de terra, a dos capitalistas e a dos operários assalariados — como conclusão, a luta de classes, na qual o movimento se decompõe e que é o desfecho de toda essa merda [...]."

cronológico-histórica.[42] Esse o motivo por que, por essa inversão das duas ordens, "a ciência real da economia moderna aparece somente onde o exame teórico passa do processo de circulação ao processo de produção". Daí também por que "o procedimento de exposição deve distinguir-se formalmente do procedimento de investigação". O método de investigação realista é diferente do método de exposição "na maneira dialética alemã". "Infelizmente", acrescenta Marx.[43]

A não-coincidência entre a ordem lógica e a ordem histórica é sublinhada desde a Introdução de 1857. No *Capital*, aparece "ao longo da análise científica que a formação da taxa geral de lucro provém dos capitais industriais e de sua concorrência; somente mais tarde ela foi retificada, completada, modificada pela intervenção do capital mercantil [...]. Durante o desenvolvimento histórico, é o contrário que se dá. É o capital comercial quem primeiro determina os preços das mercadorias mais ou menos pelo seu valor; é na esfera da circulação que se constitui inicialmente uma taxa geral de lucro. Primitivamente, é o lucro comercial que determina o lucro industrial".[44] Até o capítulo XX do livro III, Marx considera "o capital mercantil nos limites do modo de produção capitalista", de acordo com sua determinação lógica (ou estrutural), embora o comércio e o capital mercantil sejam historicamente anteriores ao modo de produção capitalista. A estrutura detém a chave de sua própria gênese. Enquanto o capital mercantil aparece nos modos de produção anteriores como função por excelência do capital, a produção conservando-se como produção direta dos meios de subsistência para os próprios produtores, desde o momento em que "o capital apoderou-se da própria produção" (o que é o ca-

[42] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., p. 337. Numa carta a Engels de 11 de agosto de 1894, Antonio Labriola distingue a "gênese abstrata", de algum modo estrutural, da mercadoria e "a gênese concreta" (história da acumulação inglesa).

[43] Posfácio à segunda edição alemã do *Capital*. Ver também Pierre Macherey, "A propos du processus d'exposition du *Capital*", em *Lire le Capital*, Paris, Maspero, t. I, 1965 e 1969.

[44] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., p. 297.

ráter da produção capitalista), ele não é mais que capital dotado de uma função particular. Ele aparece portanto como uma "forma histórica" do capital bem antes que o capital tenha "sujeitado a própria produção".

Na economia pré-capitalista o produto torna-se mercadoria no comércio, e o capital emerge no processo de circulação. Aí deve cristalizar-se antes de poder "dominar os extremos", as diferentes esferas de produção que a circulação retém entre elas. Essa relativa autonomia inicial do processo de circulação tem um duplo significado. Ela indica primeiro que o capital não se apodera diretamente da produção. O processo de produção incorpora a si mesmo a circulação como simples fase ao termo de uma inversão dialética. A circulação torna-se uma fase transitória da produção, "simples realização do produto criado como mercadoria e substituição de seus elementos de produção produzidos como mercadoria", e o capital mercantil uma das formas com que se reveste o capitalismo quando ele percorre o ciclo de sua reprodução.

No primeiro estágio da sociedade capitalista, o comércio domina a indústria. Depois essa relação inverte-se. É entretanto o comércio que começa a submeter a produção ao reino do valor de troca, ao desagregar as condições antigas, ao aumentar a circulação do dinheiro, ao triturar pouco a pouco a própria produção. A eficácia e o ritmo dessa ação dissolvente dependem evidentemente da resistência das economias em questão. O desenvolvimento autônomo do capital mercantil apresenta-se portanto em razão inversa do desenvolvimento da produção propriamente capitalista. Assim, entre os venezianos, os genoveses, os holandeses, o lucro conserva-se um lucro de intermediários e não um lucro de exportadores. O capital mercantil aparece aí "puro", "separado dos extremos" da produção. O monopólio do comércio de comissão é a fonte de sua formação. Inversamente, ele periclita à medida do desenvolvimento econômico dos povos que ele coloca em relação. A relação quantitativa de troca é com efeito, num primeiro momento, "inteiramente fortuita", na medida em que não existe espaço mercantil unificado por um trabalho socialmente necessário para a produção das mercadorias. Os produtos tomam "a forma

de mercadorias" na medida em que são cambiáveis e se exprimem num terceiro termo semelhante. Então, a troca contínua e a reprodução mais regular em vista da troca "eliminam cada vez mais o acaso".

O mesmo vale para o capital usurário e o capital mercantil: "Ele faz parte com o capital comercial, seu irmão gêmeo, das formas antediluvianas do capital, que precedem de longe o modo de produção capitalista."[45] Sua existência requer apenas "a transformação em mercadorias de uma parte pelo menos dos produtos e que o dinheiro tenha desenvolvido funções ao mesmo tempo que o comércio das mercadorias". Nos períodos anteriores ao modo de produção capitalista, o capital usurário existe portanto sob duas "formas características" que não mais o serão na economia propriamente capitalista: a usura por empréstimo de dinheiro a senhores pródigos e a usura por empréstimo de dinheiro a pequenos produtores que possuem seus meios de trabalho. Essas duas formas de empréstimo provocam a "concentração de grossos capitais em dinheiro" por ruína dos devedores. Enquanto forma característica do capital portador de interesse, o capital usurário corresponde portanto à predominância da pequena produção. O banqueiro é respeitado e o usurário odiado porque o primeiro empresta aos ricos e o segundo aos pobres. No modo de produção capitalista, a usura não pode mais preencher essa função de separação entre força de trabalho e meios de produção.

No capital de interesse ou usurário, forma antiga do capital por excelência aos olhos do povo, a produção de valor excedente permanece portanto uma "qualidade oculta" da economia. Ela não vem à luz senão quando as formas capitalistas da produção acham-se plenamente desenvolvidas. "É desconhecer totalmente a estrutura interna do modo de produção capitalista", exclama Marx, "é não ver de maneira alguma que a terra, assim como o capital, só é emprestada a capitalistas. Não é senão por um desconhecimento total da estrutura real das coisas que [a diferença entre vender e emprestar] pode aparecer como essencial."

[45] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. II, op. cit., p. 253.

Compreende-se a que ponto seria errôneo imaginar que o presente desvela os segredos do passado simplesmente permitindo que se remonte o fio de um encadeamento determinista. Ele dissipa o desconhecimento necessário da estrutura interna do modo de produção ao preço de uma inversão espetacular, pela qual o capital domina e redefine suas diferentes formas iniciais. Negação do fetichismo científico, a crítica da economia política enraíza-se nesse presente inaugural: "A ciência real da economia moderna começa somente quando o exame teórico passa do processo de circulação ao processo de produção."[46] Do mesmo modo que ela não saberia sobreviver-lhe, essa curiosa ciência, modestamente temporal, não saberia preceder seu objeto.

[46] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. II, op. cit., p. 345.

9. A angústia da lógica histórica

A resposta original de Marx ao problema que assombra as ciências humanas em geral, e a história em particular, não levou muito tempo para tornar-se inaudível. A partir da constituição da II Internacional, o movimento operário secreta uma ortodoxia majoritária tão afastada de sua problemática quanto o darwinismo vulgar dos caminhos abertos por Darwin. Paralelamente, o alcance subversivo da crítica é recalcado pela querela universitária "dos métodos" e pela crescente influência de uma sociologia adaptada aos compromissos históricos da Alemanha bismarckiana.

A "disputa dos métodos" estoura em 1883, ano da morte de Marx e da publicação por Dilthey da *Introdução às ciências do espírito*. Com o impulso da psicologia, da sociologia e da economia, promovidas ao *status* de disciplinas universitárias, afirma-se a distinção entre dois objetos e dois modos de saber: ciências explicativas da natureza e ciências compreensivas do espírito (Dilthey), ciências nomotéticas e ciências idiográficas (Windelband), ciências naturais e ciências culturais (Rickert). Supostamente, as primeiras formalizariam relações de regularidade (leis); as segundas visariam ao "conceito individual".

Para evitar que a história fique confinada nos paradoxos de uma ciência do particular, alguns historiadores tentam então reduzir o conhecimento histórico ao massivo, ao típico, ao mensurável, à exclusão do acidental, das personalidades concretas, da insignificância eventual. Outros assumem ao contrário o caráter biográfico de sua disciplina, "sendo a tarefa precisa da história expor um acontecimen-

to histórico".[1] Defendendo uma posição intermediária, Édouard Meyer distingue o acaso teleológico imanente do acaso relativo que resulta de um fator exógeno à relação causal. Essa distinção metodológica procura estabelecer uma idéia de causalidade específica à história.

CAUSALIDADE HISTÓRICA E POSSIBILIDADE OBJETIVA

Aos olhos de Max Weber, essa crença numa "maneira peculiar à história de manejar o conceito de causalidade" é inteiramente ilusória. O princípio de "dependência teleológica" de Meyer, segundo o qual o efeito desvela o sentido histórico da causa, trairia na realidade uma compreensão confusa da "eficácia histórica". Se apenas aquilo que exerce uma influência encontra legitimamente lugar no discurso histórico, a questão de saber qual "estado final" serve de referência à reconstrução do desenvolvimento é inevitável. A carga significativa do evento depende com efeito da escala temporal em que ele é situado.

Weber toma emprestada ao fisiologista von Kries a noção de "possibilidade objetiva". A Batalha de Maratona dividiu-se entre várias possibilidades, a de uma cultura teocrático-religiosa e a do espírito helênico, como as de Waterloo ou de Gettysburgh detiveram o curso para vários porvires possíveis. O resultado de uma batalha é determinado, não fatal. A luta decide entre duas possibilidades objetivas inscritas no encadeamento causal. Para discernir relações ordenadas de causalidade, a história vê-se confrontada com as mesmas dificuldades por que passa a justiça para definir a culpabilidade penal. As causas da morte não são as mesmas para o médico que assina o atestado de óbito, para o juiz que decide sobre as responsabilidades individuais, para o chefe político que avalia os fatores sociais dali decorrentes. Inspirando-se nos trabalhos de von Kries e dos juristas, Weber propõe que se retenha a noção de *causalidade adequada* para exprimir "a relação entre certos complexos de condições apreendidos em sua unidade pela reflexão histórica e o efeito intervindo", oposta à noção de *causalidade acidental*, designando uma relação arbitrária (inadequada) entre "um complexo de condições e o evento que se produz".[2] A categoria de possibilidade objetiva ou histórica torna então inteligíveis as "regras do devir".

[1] Para a primeira posição, ver Karl Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenchaft*, 1905, e seu discípulo K. Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, 1904. E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902.

As regras de um devir contingente? As leis de acontecimentos aleatórios? Max Weber não desconhece as dificuldades inerentes à própria noção de lei: "Dependia da definição mais ou menos ampla do próprio conceito de lei que se pudesse também incluir aí regularidades não quantificáveis." Os fenômenos históricos não dependem nunca de "relações legais no sentido estreito das ciências exatas da natureza, mas de conexões causais adequadas expressas em regras, portanto da aplicação da categoria de possibilidades objetivas". Ora, o trabalho científico não parece ter outro objetivo senão a busca de leis.

Ainda assim, é preciso chegar-se a um acordo sobre o conteúdo do conceito. Enquanto enunciado de uma relação causal, a lei científica opera por simplificação de um material complexo. De modo, escreve Georg Simmel, que uma lei, "ao ligar estados agregados, não pode ter nenhuma aplicação a estados futuros". A sinonímia comumente admitida entre lei e causalidade não tem nada de evidente. Sua distinção permite levantar a confusão entre uma relação de causalidade universal no domínio da natureza e uma relação de causalidade singular nos domínios do espírito. Simmel imagina assim um mundo complexo onde, em lugar de ser seguida por um efeito idêntico, uma causa poderia ser seguida "por efeitos variáveis", sem que por isso a relação causal desapareça em favor de uma sucessão aleatória. Desse modo, ele aplica a um evento único e incomparável a noção de "causalidade individual".[3]

[2] Max Weber, *Études critiques pour servir à la logique des sciences de la culture* (1906), em *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 294.

[3] Georg Simmel, *Die Probleme des Geschichtsphilosophie, Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, 1923 (edição francesa consultada: *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984, pp. 136-139).

Na ausência de regularidades nomológicas, a expressão "as leis da história" tem necessariamente um sentido analógico e relativo e deve ser aproximada das "conjecturas filosóficas". Indeferidas da pretensão de fornecer as regras universais de "totalidades complexas", elas devem contentar-se em desenredar o caos dos fatos singulares. A história humana não constitui um capítulo autônomo do devir do mundo. Na medida em que "a noção de lei da história não permite que se satisfaçam os constrangimentos lógicos que a noção de lei implica", ela se anula no desenvolvimento de saberes parciais mais exatos, por ser tão difícil saber com certeza "se estamos às voltas com uma lei ou com uma simples seqüência de eventos".

Quer as "leis históricas" representem as formas embrionárias e balbuciantes de leis científicas ainda por descobrir, quer exprimam a inteligibilidade racional de singularidades históricas. Torna-se tentador erigi-las em modelo de um conhecimento compreensivo que interpretaria mensagens em vez de medir relações. A menos, entretanto, que a soma discrepante dos eventos permita ainda atribuir-lhe um sentido. Com efeito, a unidade da história aparece antes como "um ponto de fuga", "um ponto limite levado ao infinito", tão inacessível quanto o Juízo Final. Pode-se assim imaginar um grande desígnio histórico que se descobre *a posteriori*. Pode-se igualmente recusar a hipótese de uma história "orientada para nenhum fim". Se a visão teleológica "anima a imagem da história", fica difícil conceder uma eficácia própria a "um fim sem sujeito que a coloca". O singular enquanto singular e o individual enquanto individual constituem portanto o âmago do enigma.

Essa abordagem de Simmel implica uma crítica da noção de progresso, cuja acepção corrente pressupõe uma avaliação da marcha para um estado final. Para o otimista liberal, toda mudança equivale a um progresso, contrariado quando muito por "retardos" e "desacelerações". É então preciso que uma "ligação subterrânea" assegure a continuidade do movimento para a frente, malgrado os passos tímidos e os recuos temporários. Em outros termos, é bem "a crença no progresso histórico" e seu culto religioso que esmagam a contingência sob um rigoroso determinismo. Carregado de pressupostos metafísicos, esse progresso inelutável supõe além disso "que a entidade a que ele se aplica seja única", homogênea, e não desigual, articulada, atravessada de ritmos discordes e de contradições não contemporâneas.[4]

Quando ataca violentamente o materialismo histórico (sua "idéia *a priori* da unidade da história") e denuncia o mecanismo de sua "partenogênese econômica", Simmel visa com efeito a vulgata social-democrata ortodoxa da época. "Seria melhor evocar o poder do tempo", declara triunfante. Ele parece ignorar que oitenta anos antes Engels já tinha constatado que "a história não faz nada". Ensaiava assim uma revolução conceitual do tempo cuja importância nem Weber nem Simmel suspeitavam.

Não raro sutil, repleta de engenhosos achados, a discussão que se seguiu, de Meyer a Weber, de Dilthey a Simmel, problematiza a relação do conhecimento histórico com a racionalidade dominante da época. É surpreendente todavia constatar a que ponto a trovoada do *Capital* continua inaudível para esses autores, em parte por mera ignorância dos textos, em parte por surdez ideológica. Suas intuições, suas propostas, seus refinamentos conservam um perfume acadêmico. Trata-se realmente, entre eles, de uma querela de método sobre a relação comparativa entre disciplinas e suas regras de investigação. Esse o motivo por que a crítica da razão histórica que oferecem não atinge nunca a raiz. Como atirar-se com efeito à "angústia da lógica histórica" (Max Weber), a suas categorias de necessidade, de causalidade, de acidente, sem remontar à estrutura temporal dos ritmos, das continuidades e das rupturas da relação social?

Essa exploração pioneira tinha conduzido Marx ao limiar de uma outra racionalidade. Onde a história ata-se ao político. Onde o conhecimento torna-se estratégico.

[4] Desde sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx percebeu "a mentira do seu conceito de progresso" e sua conseqüência política: o conservantismo. O culto do progresso histórico é com efeito fundamentalmente conservador.

A rejeição da filosofia especulativa exige realmente uma nova conceituação da temporalidade e da causalidade. *O Capital* pretende descobrir "a lei natural que preside à evolução da sociedade" semelhante às "necessidades de ferro" estabelecidas pelas ciências físicas. A economia política não se deixa entretanto facilmente reduzir ao modelo de causalidade mecânica. A seu contato, as leis tornam-se "tendências profundas" que ressaltam uma causalidade de essência, ao mesmo tempo estrutural e acidental.

A lei natural da evolução invocada por Marx é uma homenagem a Darwin, cuja leitura o entusiasmou. Ora, a teoria darwiniana não estabelece relações gerais de causalidade. Ela desenvolve-se complicando sempre mais as razões da evolução. O número e a diversidade "quase infinitos" dos desvios de estrutura transmissíveis por hereditariedade criam para as "leis" da evolução dificuldades comparáveis às da economia política. Confrontado com a indeterminação das leis universais que supostamente regem a hereditariedade, Darwin invoca aliás "a grande energia das *tendências* hereditárias". Engels sublinha a originalidade da lei da evolução, desconcertante para "os asnos que titubeiam sob o peso da indução". Como todas as "leis históricas", ela depende de um conceito antiempirista e antipositivista. As infinitas diferenças acidentais da evolução levam a melhor sobre a necessidade. A impossibilidade de provar a evolução por um raciocínio indutivo relativiza assim as noções de classe, de gênero, de espécie.

A polêmica epistolar de 1866 (em plena redação do *Capital*) entre Marx e Engels sobre o livro de Pierre Trémaux (*Origine et transformation de l'homme et des autres êtres*, Paris, 1865) ilustra bem a inclinação determinista do primeiro e a sensibilidade do segundo para com a emergência tateante de uma outra forma de causalidade. Marx exprime seu vivo interesse pelas teses de Trémaux. As razões ideológicas dessa admiração são transparentes. Trata-se de salvar a idéia de progresso ameaçada pelas incertezas da evolução darwiniana: "O progresso que, em Darwin, é puramente acidental, é aqui [em Trémaux] necessário." A resposta de Engels é penetrante. A teoria de Trémaux não tem valor "porque ele não entende nada de geologia e

é incapaz da mais elementar crítica literária e histórica". Trata-se de um determinismo vulgar baseado na influência unilateral do solo. Quando o autor "declara que a influência do solo mais recente ou mais antigo, corrigida pelo cruzamento, é a causa única das transformações das espécies orgânicas e das raças, realmente não vejo por que eu o seguiria mais adiante". Darwin, ao contrário, realiza a conexão entre necessidade e contingência. Depois de uma veleidade de resistência, Marx bate prudentemente em retirada.[5]

A questão do progresso e das leis *tendenciais* de evolução nem por isso ficou resolvida. Nem a evolução, nem a economia política, nem o inconsciente comportam-se como máquinas. A etologia freudiana das neuroses explorará por seu turno a eficácia própria de causas ausentes ou de estruturas simbólicas irredutíveis à causalidade galileana e a seu tempo linear.

CAUSA INTRANSITIVA E LIVRE NECESSIDADE

Para Aristóteles, a causa é "a essência da coisa que faz com que ela seja o que é", ou bem a matéria, ou ainda a origem do movimento, ou enfim o objetivo para o qual uma coisa é feita. A partir de Galileu, ela consiste naquilo "que é de tal modo que, quando se apresenta, o efeito logo vem a seguir, quando é suprimido, o efeito é suprimido". Essa relação funcional supõe uma temporalidade contínua e homogênea (entre aquilo que se apresenta e aquilo que se segue), assim como a correspondência entre grandezas comensuráveis. Ao renunciar às razões (por quê?) para estudar relações (as leis), a causalidade galileana ergue a estrutura de uma nova racionalidade e de uma nova representação do movimento. Doravante, uma coisa é racionalmente conheci-

[5] Karl Marx, Friedrich Engels, cartas de 7 de agosto, de 2 de outubro, de 3 de outubro, de 5 de outubro de 1866; em *Correspondance*, t. VIII, Paris, Scandédition-Éditions sociales, 1981.

da quando se conhece sua causa. A pretensa recusa newtoniana das hipóteses radicaliza esse modelo explicativo da ciência moderna em detrimento da metafísica aristotélica. A redução do objeto científico a correlações passíveis de operações matemáticas implica entretanto uma delimitação restritiva do conhecimento científico.

Contestando um modelo mecânico, inapto para traduzir a produtividade específica das relações, Spinoza e Leibniz aparecem como "dissidentes" precoces da nova racionalidade.[6] Em Spinoza, a *causa sui* não é simples correlação, mas produção. A representação de Deus como *causa intransitiva* manda para o espaço o quadro conceitual do cartesianismo. Enquanto a causalidade transitiva, acabada e formal, exterior às coisas, encerra-se na tautologia, a totalidade se despoja numa relação recíproca imanente, causante/causado, onde cada termo é ao mesmo tempo causa e efeito. Para Leibniz, "a expressão" (a causalidade expressiva) constitui um modo original de causalidade. O mundo não é uma máquina: tudo aí é força, vida, desejo. Longe de "causar uma fatalidade insuportável", a ligação das causas e dos efeitos fornece antes o meio de emancipar-se dela. Intermediária entre a potência e o ato, unidade das propriedades contrárias, a noção de "tendência" acaba por tornar-se a idéia mestra.

Marx é herdeiro dessas dissidências através da lógica hegeliana. Com efeito, a noção de causalidade é considerada aí como "muito sujeita a caução já naquilo que diz respeito ao mundo físico, mas ainda mais no que se refere ao mundo do espírito, ao qual pertence a economia enquanto aspecto do espírito objetivo".[7] Na teoria da essência, Hegel retoma a distinção leibniziana entre razão suficiente e "causalidade em sentido estrito", enquanto "modo de ação mecânica". A lei é "necessidade livre", e só "o mecanismo livre está submetido a uma lei". Em outras palavras, o mecanismo torna-se, por sua própria lei, "mecanismo livre". Hegel aqui segue Spinoza: a substância não se conduz de acordo com a necessidade natural. A ação consciente trans-

[6] Elhanan Yakira, *La Causalité de Galilée à Kant*, Paris, PUF, 1994.

[7] Henri Denis, *Logique hégélienne et systèmes économiques*, Paris, PUF, 1984, p. 148.

forma a necessidade em liberdade. A lei (tendencial) que se sabe lei distingue-se da lei natural ou mecânica. A passagem da causalidade mecânica à teleologia sublinha essa diferença: "Opõe-se sobretudo a teleologia ao mecanismo, onde a determinação atribuída ao objeto é uma determinação puramente exterior, não tendo nada em comum com a autodeterminação. A oposição entre causas eficientes e causas finais baseia-se numa diferença que, encarada de maneira concreta, coloca a questão de saber se o mundo, em sua essência absoluta, deve ser considerado um mecanismo da natureza cega ou o produto de um entendimento que se determina de acordo com fins. A antinomia entre o fatalismo, de um lado, e o determinismo e a liberdade, de outro, reporta-se igualmente à oposição entre a teleologia e o mecanismo, pois o que é livre é o conceito em sua existência."[8]

A relação de causalidade aparece primeiro como "relação de causa com efeito, em outros termos relação da causalidade formal" em que "a causa não tem outra determinação senão a de produzir efeitos". Cessando de produzir efeitos, ela cessaria ao mesmo tempo de ser causa. Enquanto essa relação de causalidade imediata é tautológica, outra coisa se dá quando se trata de uma causa "afastada" (ou mediada): "A mudança de forma sofrida pela coisa que constitui o objeto da relação dissimula, em razão de sua passagem por várias fases ou estados intermediários, a identidade que a coisa conserva apesar das mudanças." O exemplo de *causalidade afastada* pertence claramente à "lógica histórica". Trata-se de saber se o talento de um jovem, revelado depois da morte de um pai vitimado por uma bala no campo de batalha, é o efeito da bala ou de outras circunstâncias, múltiplas e longínquas. O tiro é assim considerado "não como uma causa, mas como um momento que fazia parte das condições de possibilidade".

Depois de ter sublinhado as lacunas da causalidade formal nas relações físicas, Hegel amplia sua proposição: "O que é sobretudo inadmissível é a aplicação da relação de causalidade às circunstâncias da vida físico-orgânica e espiritual. O que chamamos causa revela-se

[8] Friedrich Hegel, *Logique*, t. II, op. cit., p. 435.

aqui como tendo todo um outro conteúdo que o efeito, e isso porque o que age sobre o vivente é determinado por ele mesmo; modificado e transformado por ele, porque o vivente não deixa a causa produzir seu efeito ou, dizendo de outro modo, porque ele a suprime enquanto causa." Por uma extraordinária virada da necessidade em acaso, "aproximamo-nos mais da verdade dizendo que é o próprio evento que se serviu de tal ou qual causa, pequena e ocasional, como de um pretexto"![9] Uma tal reviravolta marca o limite da causalidade formal que "se anula no efeito". Acontece de maneira diferente na relação de causalidade determinada: a causa renasce aí em seu efeito, do mesmo modo que o efeito, desaparecendo na causa, "aí devém novamente".

No mecanismo, a causalidade caracteriza-se pela exterioridade formal. A ação ou causalidade "recíprocas" de substâncias pressupostas, condicionando-se uma à outra, são de ordem distinta. Mas, já que cada substância é assim passiva e ativa ao mesmo tempo, "toda diferença entre elas dissipa-se", de maneira que a ação recíproca não é ainda, portanto, "mais que um modo de ser vazio de sentido". Esse vazio é superado quando uma causa se acha a si mesma como causa no efeito, quando, negando-se a si mesma, ela se torna essencialmente efeito e "por isso mesmo causa": "Assim, a ação recíproca não é mais que a própria causalidade; a causa não produz apenas um efeito, mas, no próprio efeito, ela se comporta para com si mesma como causa. A causalidade encontra-se assim reconduzida a seu conceito absoluto."[10] Ela é "identidade interna" e "necessidade real". Necessidade e causalidade desaparecem na ação recíproca, esperando a lógica subjetiva do conceito, onde o acidente torna-se liberdade.

Na lógica da essência, a lei intervém antes da causalidade. A segunda determina a realidade, a primeira determina o fenômeno: "a lei é a reflexão do fenômeno na identidade consigo", "a reflexão do fenômeno sobre si", sua "unidade negativa". A lei não se acha portanto fora ou além do fenômeno. Ela lhe é "diretamente imanente" ou antes

[9] Friedrich Hegel, *Logique*, t. II, op. cit., p. 226.
[10] Friedrich Hegel, *Logique*, t. II, op. cit., p. 236.

"o fenômeno e a lei formam uma totalidade". A lei, que "representa uma relação essencial" ("a verdade do mundo fenomenal reside num mundo outro que está em si e para si"), reaparecerá na lógica subjetiva do conceito, no capítulo do "mecanismo" (a causalidade recíproca intervém no capítulo quimismo e o metabolismo complexo no título da teleologia), como "fonte inesgotável de um movimento que se renova sem cessar e por si mesmo" ou como "necessidade livre".

Pertencendo à lógica objetiva, a lei e a causalidade manifestam-se como "destino ou sorte", na medida em que elas dependem do "mecanismo" cego (no sentido de que ele não é reconhecido pelo sujeito no que tem de específico). A finalidade, em contrapartida, pertence propriamente à lógica subjetiva. A teleologia hegeliana opõe-se assim ao mecanismo como a autodeterminação à determinação "puramente exterior". "A antinomia entre o fatalismo, de um lado, e o determinismo e a liberdade, de outro, reportam-se igualmente à oposição entre a teleologia e o mecanismo, pois o que é livre é o conceito em sua existência."[11] A determinação da atividade teleológica relaciona-se assim com a categoria da totalidade, pois "aí o fim constitui o começo", a conseqüência a premissa e o efeito a causa, "um devir daquilo que é devindo".

NECESSIDADE MECÂNICA E NECESSIDADE PERMISSIVA

Hegel sublinha na *Fenomenologia* que as noções de sujeito e objeto, de ser e pensamento, de finito e infinito designam o que eles são "fora de sua unidade". Ora, "a aplicação de um instrumento a uma coisa não a deixa tal como ela é para si, mas introduz nela uma transformação e uma alteração".[12] Saber que se sabe, ciência que se pensa como ciência em face da opinião, da ideologia ou da ficção, a consciência é essencialmente ambivalente, "de um lado consciência do objeto e, de outro,

[11] Ibid., p. 435.
[12] Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. I, p. 65.

consciência de si mesma". A ciência, portanto, não é um outro absoluto, indiferente à opinião ou à ficção, mas *seu* outro relativo, inscrito nessa relação de diferença. Longe de repousar-se na auto-suficiência positiva, ela é determinada por sua própria negatividade.

Por esse movimento, a consciência produz seu objeto enquanto objeto de conhecimento. Esse objeto não é uma quimera da razão. Ele "é", e a relação do saber com o objeto se resolve no absoluto enquanto sujeito-objeto. "A substância é sujeito." O interior é o exterior. O fim é o meio. O sujeito é um não-sujeito. Essa identidade mediada dos contrários desconstrói a subjetividade soberana. Vamos encontrá-la em Marx, na relação entre o caráter reificado (objetal) da relação social (os indivíduos sendo os suportes — *Träger* — da estrutura) e a vontade subjetiva de mudar o mundo. O esquecimento dessa unidade contraditória leva a interpretações unilaterais abstratas, estruturalista-objetivista de uma parte (a eliminação radical do sujeito realiza-se na contemplação das maquinarias estruturais), humanista-voluntarista (reduzindo a crise da humanidade à sua "crise de direção revolucionária") de outra.

Ora, escreve com bastante clareza Marx, "os mesmos elementos que, do ponto de vista da produção de valores de uso, se distinguem entre si como fatores objetivos e subjetivos, como meios de produção e força de trabalho, distinguem-se do ponto de vista da formação de valor em capital constante e capital variável".[13] Se meios de produção e força de trabalho distinguem-se enquanto fatores objetivos e subjetivos da produção, eles permanecem unidos na realidade do processo de produção, do mesmo modo que valor de uso e valor de troca estão unidos na mercadoria, capital constante e capital variável no processo de valorização do capital. O próprio capital é unidade diferenciada dessa objetividade e dessa subjetividade.[14] Sem tal inclusão imanente do sujeito com o objeto, as estruturas seriam desesperadamente imóveis. Sem o calor da

[13] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit., p. 160.

[14] Em Gramsci, "objetivo" nunca é senão "humanamente objetivo", por oposição a "historicamente subjetivo". O homem conhece objetivamente "na medida em que o conhecimento é real para todo gênero humano historicamente unificado no sistema cultural unitário" (*Cahier 11*, op. cit., p. 214).

fala, a língua se tornaria glacial. Sem a ação das classes, dos partidos, dos indivíduos, sem o conflito e a luta, as formações sociais estariam condenadas à incansável repetição sistêmica de crises sem soluções.

Se, em definitivo, as massas fazem a história, esse "fazer" ajusta-se mal à representação ordinária de uma vontade e de uma consciência. Sujeito, a classe? Se se quiser, mas então sujeito turbulento, contraditório, esquizóide. Sujeito, o partido imaginado por Lukács? Se se quiser, mas sujeito a delírios, a lapsos, a pesadelos terríveis. A vulgarização por muito tempo opôs o mecanismo cego do mercado ao porvir dominado da planificação, concebida como o advento esperado da consciência na história, como a passagem enfim encontrada do caos pré-histórico à harmonia histórica. Um século impiedoso submeteu essa visão edificante a rude prova, científica e política.

Ideal falhado de uma onisciência divina, a objetividade tornou-se modestamente "a objetividade para nós", à medida de nossa história. Reciprocamente, o sujeito não é mais o divino dono e possuidor de seu objeto, porém, de forma mais humilde, o sujeito de seu trabalho e de seu produto. Portanto, um sujeito falível. E é ainda muito. A despeito da intenção declarada de considerar os fatos sociais como coisas, a história, a economia, a sociologia não conseguem nunca fazer abstração do sujeito ou, mais precisamente, da luta. Sabendo a que ponto o conhecimento (topográfico, logístico, estratégico) da guerra pode modificar o seu curso, Clausewitz prefere a noção de teoria à de ciência. Baseado na interação entre teoria e manipulação prática, o diálogo experimental põe igualmente em funcionamento uma "verdadeira estratégia".

O fato histórico não é nem objetivo nem subjetivo. Ele acaba simplesmente por cair num simulacro de objetividade, "quando não age mais".[15]

Mas a história resfria (muito) lentamente.

Seu tempo não é mais o referente absoluto newtoniano. Desconstruído e reconstruído, ele se pluraliza e rompe ao risco de um "desmoro-

[15] Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 45.

namento cognitivo", se se confirmasse que todo conceito pressupõe a continuidade dos fenômenos. A lei temporaliza-se. Mergulhada na imprecisão histórica, sua necessidade contingente varia como as paredes de um labirinto que mudassem de forma, sem cessar, a um simples toque. Submetida aos tempos fragmentados e discordes das relações de troca, de exploração, de dominação, a história aparece como "um processo de determinação rítmica", inventando sem parar novas harmonias e desarmonias. As seqüências irregulares, as formas aperiódicas, as recorrências imprevisíveis, os motivos fractais, as magníficas figuras de complexidade determinada, uma galáxia maravilhosa de "topologias, coreografias e genealogias" anunciando uma "nova lógica autenticamente multidimensional e dinâmica".[16]

Cada indivíduo acha-se assim engajado numa pluralidade das durações: um relato biográfico, ciclos orgânicos, ciclos econômicos, ciclos ecológicos, tendências climáticas, geológicas, demográficas de longo alcance. As coisas, as sociedades, os seres mudam, e toda noção do tempo que vai além dessas mudanças articuladas é duvidosa. A seleção, a evolução, a história são de saída os conceitos temporais que se realizam no tempo que elas engendram. A temporalização dinâmica de sua complexidade é a adaptação do sistema à irreversibilidade do tempo.

Rompendo a aliança do tempo linear e da causalidade, teremos desmanchado a armadilha do determinismo mecânico para logo cair na da teleologia? Não, por menos que se desembarace a teleologia de suas conotações religiosas para ver aí não a subordinação a uma ordem exterior, mas uma "finalidade interna" e um impulso imanente. A oposição entre a teleologia hegeliana e a imanência spinozista resolve-se na invenção de relações temporais sem causas primeiras nem finais e nas necessidades gravitacionais do conflito social.

Essas hesitações esclarecem-se à luz dos desenvolvimentos científicos contemporâneos. O universo de Newton é determinista, seu tempo

[16] Roy Bhaskar, *Dialectic, the Pulse of Freedom*, op. cit., pp. 53 e 90.

homogêneo e reversível. Sua ciência fala de certezas. Na segunda metade do último século, três grandes inovações abalaram sua fascinante harmonia: a biologia darwiniana, as leis termodinâmicas de Carnot e Clausius, a crítica marxiana da economia política. "Ciências" da evolução e da transformação, elas se confrontaram com a instabilidade e o desequilíbrio, com as leis tendenciais ou probabilistas, com a seta do tempo e as simetrias temporais. Elas não falam mais de certezas, mas de incerteza e escolha determinadas. Anunciam assim uma reviravolta radical do pedestal epistemológico.

Essa grande passagem dos relógios às nuvens, essa grande transição para representações com simetria rompida, não se acha ainda acabada. Sabe-se apenas que há domínios em que a lei clássica não funciona mais e onde se desenha, como diz Ilya Prigogine, "uma nova racionalidade na qual probabilidade não é ignorância e ciência não rima mais com certeza". Com a evolução, as noções de evento e de criatividade "fazem sua entrada nas leis fundamentais da natureza". Em dolorosa gestação, entre pesquisa rigorosa e efeitos de modo, essa racionalidade nova exige que seja quebrado o espelho liso da temporalidade uniforme. O tempo volta a encontrar seus ritmos e suas catástrofes, seus nós e seus ventres.

O *clinamen* grávido de novidades, e o *kairos* cheio de oportunidades estratégicas. Causas mecânicas e contingências probabilistas cruzam-se e combinam sem se excluírem: "No ponto de bifurcação a predição tem um caráter probabilista, enquanto entre os pontos de bifurcação podemos falar de leis deterministas."[17]

[17] Ilya Prigogine, *Les Lois du chaos*, Paris, Flammarion, 1994. A partir dos anos trinta, Whitehead sublinha a diferença entre a indução científica e a previsão histórica. A ciência clássica tem a ver com generalidades. Nosso conhecimento das leis científicas é lamentavelmente deficiente, e nosso conhecimento dos fatos significativos do presente e do passado, extremamente pobre. O caráter "puramente descritivo" das leis naturais em sua concepção positiva tinha a vantagem de uma sedutora simplicidade em relação às dificuldades da lei imanente ou da lei de comando (cujas ambigüidades reconduzem aos caminhos abandonados da metafísica no sentido aristotélico do termo). A lei torna-se sinônimo de enunciado de fatos observados, mas as estatísticas nada podem dizer sobre o futuro, salvo introduzir postulados de estabilidade e de risco de erro calculado.

Nem por isso a causalidade mecânica é abolida. Mediada pelos ritmos, ela insere-se em leis complexas (tendenciais) e incrusta-se em estruturas holísticas (de determinação recíproca do todo e das partes). Essas causalidades sistêmicas abertas não reconhecem mais experiências cruciais, suscetíveis de fechar a história e eliminar a contradição. Esses sistemas que engendram sua própria causalidade não podem mais explicar-se causalmente. *Causa sui*, tal como a substância spinozista, eles próprios se pressupõem indefinidamente como produção de sua autoprodução. Uma concepção radicalmente imanente da causalidade esclarece assim as antinomias da "necessidade histórica".

O equívoco do termo necessidade é largamente responsável pelo fato de que filósofos, considerando tautologicamente possível o que advém efetivamente, acabam por acreditar que tudo é necessário absolutamente. Leibniz distingue ao contrário a necessidade absoluta ou geométrica (*müssen*) da necessidade hipotética ou moral (*sollen*). É absolutamente necessário aquilo que não saberia ser de outro modo, hipoteticamente necessário, aquilo que supõe uma escolha. A oposição entre necessidade cega (absoluta) e necessidade moral (hipotética) permite salvar a justiça que corrige e pune. Intermediária entre necessidade cega e necessidade geométrica, a ação divina é com efeito regulada pela necessidade moral. Não somos portanto necessidades, mas apenas "inclinados". Essa diferença decisiva autoriza "eventos condicionais", entre "futuros certos" e "futuros necessários". Meio-termo entre destino e indiferença, a liberdade que "inclina sem necessidade" funda assim a "futuribilidade" propriamente histórica.[18]

A incerteza da necessidade histórica é atestada pela contingência do evento, o qual não tem "nada nele que o torne necessário e que não deixa conceber que qualquer outra coisa podia acontecer em seu lugar". Não é "impossível que aquilo que está previsto não aconteça".[19] Fortemente "inclinada", a "necessidade condicional" não se opõe mais à contingência. Cada coisa é contingente na medida em que tem

[18] Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, op. cit., pp. 314-322.
[19] Leibniz, *Essai de Théodicée*, op. cit., p. 356.

necessidade de uma outra para existir. Em sua unidade e apoio mútuo, o real e o possível formam um ser contingente. A necessidade dos seres particulares não pode conservar-se senão em sua relação com a totalidade. Não haveria a partir daí acaso absoluto fora da situação limite "de indiferença de equilíbrio" ilustrada pelo mortal paradoxo de Buridan. O futuro da necessidade condicional é ao mesmo tempo determinado e contingente. Leibniz recusa toda confusão entre certo e determinado, certeza e necessidade, necessidade metafísica, "que não deixa lugar a qualquer escolha", e necessidade moral, "que obriga o mais sábio a escolher o melhor".

Necessidade e contingência relacionam-se com o possível. É possível aquilo que não implica contradições; geometricamente (absolutamente) necessário, aquilo cujo contrário é impossível. Portanto, na criação, nada é geometricamente necessário. Descartes teria cometido um erro atendo-se unicamente à necessidade absoluta, e Spinoza, ainda que "às vezes se mostre mais ameno sobre o ponto da necessidade", teria errado ao deduzir tudo de uma causa primeira "por uma necessidade inteiramente geométrica". A necessidade moral inclina sem constranger, pois a vontade de Deus não é *causal* mas *permissiva*, e sua razão é a raiz do possível: "A predestinação que admito é *sempre inclinante, nunca necessitante.*"[20] Deus escolheu o mais perfeito dos mundos possíveis, o melhor que pudesse ser escolhido, entendendo por mundo "toda a seqüência e todo o conjunto das coisas existentes", a fim de que não se pudesse dizer que outros mundos podiam existir em outros tempos e lugares. Leibniz responde assim ao problema teológico do pecado e do mal, do castigo e da salvação. Mas a totalidade fechada do melhor dos mundos possíveis ou da Característica universal nunca coincide com a combinatória aberta de um jogo infinito. De sorte que a matemática do possível conserva-se insuficiente diante da singularidade do real.

O possível é governado pela necessidade hipotética e vice-versa. Os mundos possíveis são, em sua singularidade, essencialmente contingentes. Na medida em que essa contingência exige escolhas, não

[20] Leibniz, *Essai de Théodicée*, op. cit., p. 47.

haveria como existirem senão indivíduos não idênticos e verdades existenciais que escapam à necessidade absoluta.[21] *Do horizonte da doutrina humana* e *A restituição universal* desenvolvem um raciocínio ao limite. Do *número finito* de verdades e de falsidades possíveis, resulta inelutavelmente que "se o gênero humano continua a existir, não se pode dizer mais nada que já não tenha sido dito, mesmo palavra a palavra". A partir de um número finito de elementos, as combinações da linguagem esgotam-se forçosamente, de modo que não se possa no fim das contas escrever um romance que um outro já não tenha escrito. Num enunciado infinito composto de elementos finitos e idênticos a si mesmos, as repetições são logicamente inevitáveis e as coisas que se dizem outra vez só parecem novidades por causa dos grandes intervalos temporais que as separam. Essa figura da repetição é entretanto condicionada por uma invariância dos elementos. Ela supõe que o gênero humano continua a existir indefinidamente "com os homens tal como os conhecemos". Uma autotransformação desses homens romperia, em compensação, a simetria temporal, abriria um novo campo de possíveis e multiplicaria tanto mais as combinações virtuais. É precisamente o que se passa com as invenções da vida, as bifurcações da evolução ou os acontecimentos históricos.

Mesmo no caso de um sistema infinito de elementos finitos e idênticos, Leibniz não exclui a inovação. Ainda supondo que "o gênero humano dure por muito tempo", basta para isso que certas mensagens sejam freqüentemente repetidas e que outras permaneçam no estado de virtualidade. Um grande número de coisas novamente ditas preserva a virtualidade inesgotável das coisas "dizíveis e nunca ditas". Leibniz leva ao extremo seu modelo de repetição lógica para opor-lhe o comportamento do real, onde nunca existem, como no ano planetário, "retornos perfeitos".

Como a linguagem, a história é "um grande enunciado" aberto.[22]

[21] Yvon Belaval, *Leibniz*, Paris, Vrin, 1969, p. 162.

[22] Leibniz, *De l'Horizon de la Doctrine Humaine* (1693), Paris, Vrin, 1993, p. 57.

A necessidade hipotética resulta de seu inacabamento.

No livro de uma extensão infinita de que ela é o relato, as histórias anteriores só retornariam quando todas as histórias públicas possíveis tivessem sido esgotadas. Do mesmo modo para as histórias privadas, com a diferença de que quanto mais se demora nos detalhes mais a história se estende. A passagem ao limite da *Restituição universal* muda o registro. Na ordem da lógica e da razão, a repetição é inelutável. Na das verdades sensíveis e da experiência existencial, não o é mais: "As verdades sensíveis que dependem não da razão mas da experiência podem ser diversificadas ao infinito."[23] Existenciais e singulares, as verdades históricas não repousam em possíveis fora do tempo, mas em eventos carnais e terrivelmente temporais.

Na medida em que Leibniz faz aí abstração do "tempo efetivo" e hesita diante da passagem da combinatória à história, *Do horizonte da doutrina humana* não dá nenhuma escapatória à repetição. A *Restituição universal* suprime essa circularidade perfeita. Toda proposição singular é histórica. Sua verdade é de ter existido ou de dever existir "em tempo e lugar determinados". Como o Juízo Final nas *Teses* de Walter Benjamin, *A Apocatástese* torna-se o ponto de fuga inacessível de uma grande selagem final, onde seria revelado o segredo retrospectivo da História universal.

A experiência da história real continua aberta às ínfimas variações que rompem o círculo do eterno retorno e deixam entrever um "melhor" anunciador das temáticas do progresso: "Mesmo se um século anterior retorna naquilo que diz respeito aos fatos sensíveis, ele não retornaria entretanto completamente em todos os aspectos: pois sempre haveria distinções, embora imperceptíveis, e que não poderiam ser suficientemente descritas por qualquer livro, porque o contínuo é dividido numa infinidade atual de partes, ao ponto que em cada parte da matéria existe um mundo de uma infinidade de criaturas que não pode ser descrito por qualquer livro, por mais extenso que seja. [...] E por essa razão

[23] Leibniz, *La Restitution universelle* (1715), em *De l'horizon de la doctrine humaine*, op. cit., p. 65.

poderia acontecer que as coisas progredissem pouco a pouco, embora imperceptivelmente, para o melhor em seguida às revoluções. [...] Além disso, pode-se também concluir daí que o gênero humano não permanecerá para sempre neste estado, porque não é próprio da harmonia divina fazer vibrar sempre a mesma corda. E é preciso antes acreditar que, de acordo com as razões naturais da congruência, as coisas devem avançar para o melhor, seja pouco a pouco, seja também às vezes por saltos. Pois, ainda que não raro pareçam dirigir-se para o pior, devemos pensar que isso se produz do mesmo modo de que quando às vezes recuamos para saltar melhor."[24]

Preso no círculo de ferro das derrotas recorrentes, andando nas pegadas de Leibniz e reencontrando suas palavras, Blanqui apega-se à mecha frágil do momento que passa para proclamar que "o capítulo das bifurcações" continua, apesar de tudo, aberto à esperança.

"O que é real é possível": na lógica hegeliana, o ser em si do real possui à perfeição o caráter da possibilidade. A possibilidade comporta dois momentos, um deles positivo, "que é uma reflexão sobre si",

[24] Leibniz, *La Restitution universelle* (1715), em *De l'horizon de la doctrine humaine*, op. cit., pp. 74-75. Em *A eternidade pelos astros*, Blanqui seguiu (sem saber?) um raciocínio análogo ao de Leibniz. Nele, o círculo de ferro do eterno retorno das derrotas é rompido pelo capítulo das "bifurcações", somente "aberto à esperança". Da mesma maneira, Leibniz não reteve na versão final da *Apocatástese* essa passagem do primeiro rascunho: "Dia virá em que a própria vida dos indivíduos repassará quase com os mesmos detalhes as mesmas circunstâncias. Eu próprio, por exemplo, morando numa cidade chamada Hanôver, situada à margem do rio Heine, escrevendo aos mesmos amigos cartas que têm as mesmas significações." Encontra-se praticamente palavra por palavra em Blanqui essa idéia da eterna revivescência das derrotas e da prisão no forte do Taureau onde ele redige *A eternidade pelos astros*. O tema blanquista das bifurcações é praticamente contemporâneo das conseqüências da termodinâmica sobre a reversibilidade temporal: a simetria rompida do tempo ilustra-se por pontos de bifurcação onde os possíveis se ramificam. Esboça-se assim uma história não linear, ramificada, confusa, que Henri Lefebvre, bem antes que o rizoma estivesse na moda, ilustrava pelo desenvolvimento "em trançado" (*Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1947).

o outro negativo, que determina a possibilidade como uma imperfeição, "alusão a um outro, à realidade destinada a completá-la". De acordo com seu modo positivo, a possibilidade é simplesmente lógica ou formal: "Tudo que não é contraditório é possível." Enquanto "realidade refletida em si", ela permanece pobre e contenta-se em registrar tautologicamente o ser do ser, sua identidade consigo. O possível positivo constitui portanto "uma proposição tão rasa e vazia" quanto o próprio princípio da não-contradição.

Para além dessa proposição de identidade vazia, a possibilidade é ao mesmo tempo uma contradição ou uma impossibilidade. De formal ela se torna então real. A distinção hegeliana entre possibilidade formal/real (ou necessidade formal/real) faz eco à oposição leibniziana entre necessidade absoluta e necessidade hipotética. O poder virtual do real excede sempre sua determinidade imediata. Toda realidade efetiva é com efeito possibilidade a um duplo título. De um lado, a determinidade factual é contingente em relação a outras determinidades possíveis: "O próprio real não é mais que um possível."[25] De outro lado, a possibilidade é o essencial em vista da realidade.

A necessidade que se desenha assim não é mais o oposto exclusivo da contingência, mas muito precisamente o seu outro, sua sombra, *sua* necessidade: "Não existe, portanto, entre a possibilidade real e a necessidade senão uma diferença aparente; existe entre elas uma identidade que, longe de devir, já se acha presente, enquanto pressuposta." A necessidade real é por conseguinte "ao mesmo tempo relativa". Ela começa com efeito por uma pressuposição, e é o contingente ou o acidental que constitui o seu ponto de partida. "O realmente real como tal é com efeito o real determinado que, enquanto ser imediato, tira sua precisão do fato de que ele é uma verdade de circunstâncias existentes; mas pelo fato de que é imediato, enquanto precisão, ele é tam-

[25] Herbert Marcuse, *L'Ontologie de Hegel*, op. cit., p. 103. Levando a sério essa bidimensionalidade do real e do possível, Musil observa que, se existe um sentido do real, um sentido do virtual é igualmente fundado e necessário. Do mesmo modo, comenta Marcuse, é "na própria mobilidade do real" que a realidade "se constitui de possibilidade em possibilidade como necessidade".

bém o seu próprio negativo, ser em si ou possibilidade; ele é portanto possibilidade real."[26] A possibilidade real torna-se portanto necessidade, mas esta começa pela unidade, "não ainda refletida sobre si, do possível e do real". O necessário real conserva-se assim uma realidade limitada que, "em razão dessa limitação", constitui também, sob uma outra relação, "uma realidade contingente". Em definitivo, o que se designa como "necessidade absoluta" não é mais que "a unidade da necessidade e da contingência".

A contingência, ou seja, a existência de algo que poderia não existir. Mas compreender por que há contingente é fazê-lo imediatamente desaparecer como contingente, de modo que o contingente está fadado a cair. Há portanto para Hegel uma necessidade da contingência, uma e outra determinando-se reciprocamente ao cair incessantemente uma na outra. A contingência de uma coisa atém-se a seu isolamento, portanto à sua submissão a um constrangimento externo (como a pedra de Spinoza joguete de uma vontade heteronômica), enquanto a livre necessidade é a perfeita ligação da determinação autônoma. A necessidade não é mais o conceito relacional de um determinismo externo e formal, mas a indicação da "suficiência de uma causa de si". A tarefa da ciência ("e mais precisamente da filosofia") consiste então em "conhecer a realidade oculta sob a aparência da contingência".

Essa dialética do necessário e do possível permanece incompreensível para os detratores de um Marx rasamente determinista, aferrados a imputar-lhe um conceito mecânico de necessidade. Sua posição aparece desde *Sobre a diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro*: "Um ponto é historicamente certo: Demócrito serve-se da necessidade, Epicuro do acaso; e cada um deles rejeita o ponto de vista oposto com a aspereza da polêmica. [...] O acaso é uma realidade que não tem outro valor senão a possibilidade. Ora, a possibilidade arbitrária é precisamente o antípoda da *possibilidade real.* [...] A necessidade aparece com efeito, na natureza acabada, como necessidade relativa, como determinismo. A necessidade relativa não pode ser deduzida da possibilidade real, o que quer dizer que se trata de um encadeamento de condições, de causas, de razões etc. que mediatiza essa necessidade. *A possibilidade real é a explicação da necessidade relativa.* O acaso é uma realidade que não tem o valor da possibilidade, mas a possibilidade abstrata é precisamente o antípoda da possibilidade real." Repleto de turbilhões e turbulências, o pensamento atomístico de Demócrito, de Epicuro, de Lucrécio é com efeito propício às descontinuidades, às rupturas, ao *clinamen* por onde a novidade desliza no encadeamento das causas e dos efeitos: "Se por seu declínio os átomos não provocam um movimento que rompa as leis da fatalidade e que impeça que as causas se sucedam ao infinito, de onde vem essa liberdade conferida na terra aos seres vivos?"[27]

Nenhuma barreira estanque separa a necessidade da contingência determinada em relação à lei de que ela é contingência. Assim, "desde que o valor se transforme em preço, essa *relação necessária* aparece como relação de troca de uma mercadoria usual com a mercadoria moeda que existe fora dela. Mas a relação de troca pode exprimir ou o próprio valor da mercadoria, ou o mais ou o menos que sua alienação, em determinadas circunstâncias, carrega *acidentalmente.*"[28] Várias circunstâncias agem do mesmo modo sobre o curso do desenvolvimento histórico. Assim, a relação de forças entre as classes depende da história anterior, das aquisições sociais, das capacidades de orga-

[26] Friedrich Hegel, *Science de la logique*, op. cit., t. II, p. 208.

[27] Lucrécio, *De la nature*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

[28] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit., p. 88. Eugène Fleischmann: "Deve-se prestar bastante atenção à noção dialética de contingência. Uma coisa é considerada como contingente porque ela poderia ser de outra maneira. Mas as coisas existem realmente e, malgrado o fato de que poderiam ser de outra maneira, não o são. Ao contrário, elas são necessariamente como elas são porque são possibilidades realizadas por uma causa que evocou e explica a realidade delas. Estas três noções, possibilidade (contingência), necessidade e realidade, são separáveis unicamente com a ajuda de uma abstração: o ponto de vista da possibilidade encara o porvir fazendo abstração do presente e do passado, a realidade é o presente, e a necessidade é a característica do passado (que não pode nunca ser de outro modo do que é)" (*La Philosophie politique de Hegel*, op. cit., p. 35).

nização, da memória e da cultura do movimento social. Portanto, ela não é arbitrária. Nem menos contingente em relação às leis da produção capitalista. Essa contingência relativa a um modo de determinação dado não é ausência de causas. A noção paradoxal de "acaso objetivo" seria aqui bem-vinda.[29] Eugène Fleischmann sublinha que contingência, erro, acaso são "necessários do ponto de vista da ordem razoável da sociedade": "Sem contingência não haveria nem razão nem necessidade." Ele nota ironicamente que, "malgrado essa posição categórica sobre a necessidade da contingência, Hegel é ainda tratado como panlogista e como filósofo puramente dedutivo".[30]

A mesma observação aplicar-se-ia, pelos mesmos motivos, ao "determinismo" de Marx. A relação da contingência e da necessidade é perfeitamente ilustrada pela problemática das crises econômicas. No

[29] É a opinião de Michel Vadée: "A interpretação determinista do marxismo, que procura tudo explicar dogmaticamente pela necessidade econômica e as leis da produção, escamoteia o papel do acaso objetivo no qual se insere a vontade humana individual" (*Marx penseur du possible*, op. cit., p. 149). Muito menos feliz é a idéia segundo a qual a contingência de Marx seria praticamente equivalente à de Cournot: um encontro entre séries causais independentes. Para Marx, à diferença de Cournot, todas as séries causais emanam de um mundo de que elas não são mais que aspectos. Tem-se às vezes a impressão que o elo entre o acaso aparente dos casos isolados e a lei interna que os inscreve na totalidade manifesta-se pelo efeito estatístico. Assim, na esfera da concorrência, "desde que se considere cada caso isolado, vê-se que é o acaso que reina ali; a lei interna que se impõe no seio desses acidentes fortuitos e os regulariza só se torna visível quando esses acidentes fortuitos são reagrupados por grandes massas: isto é, a lei permanece portanto invisível e incompreensível para cada agente individual da própria produção. Vamos mais longe: o processo real de produção, ou seja, o conjunto do processo de produção imediato e do processo de circulação, dá origem a novas estruturas nas quais o fio condutor dos laços e relações internas perde-se cada vez mais, as relações de produção tornam-se autônomas umas para com as outras, enfim, onde os elementos de valor esclerosam-se respectivamente em formas autônomas" (*Le Capital*, livro III, t. III, p. 206). Talvez devamos ver nessa afirmação a influência de Quételet (*Du système social et des lois qui le régissent*), cujos traços encontramos nos cadernos de Marx em 1851 e cujas "médias reguladoras" são evocadas em *Le Capital* (livro III, t. III, p. 236).

[30] Eugène Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, op. cit., p. 233.

Capital, Marx introduz em várias oportunidades sua possibilidade lógica. No livro I, com "a cisão entre a venda e a compra", cuja "íntima ligação" afirma-se pela crise: "Essas formas implicam a possibilidade, mas somente *a possibilidade*, das crises. Para que essa possibilidade se torne realidade, é preciso todo um conjunto de circunstâncias que, do ponto de vista da circulação simples das mercadorias, ainda não existem." Sua possibilidade, e somente sua possibilidade, reaparece no livro II com a defasagem entre ciclo de produção e ciclo de circulação (novas mercadorias podem precipitar-se sobre o mercado antes mesmo que as do ciclo precedente tenham escoado), ou com a a-sincronia entre o ciclo do capital circulante e o do capital fixo (cujas descontinuidades escandem o ciclo industrial). De onde a crise potencial, em potência, que ainda não é a crise efetiva.

Resta então explicar a passagem do possível ao real, do virtual ao efetivo. Os economistas tradicionais contentam-se a esse propósito ora com o puro acaso, erigido em *deus ex machina*, ora com o deduzir a crise da disjunção entre venda e compra, o que acaba, ironiza Marx, por explicar, sob sua forma mais abstrata, "a crise pela crise". A separação dos atos de compra e venda determina apenas a possibilidade da crise. O que determina a passagem da possibilidade à efetividade não se acha nem no livro I nem no livro II do *Capital*, mas no nível da reprodução global.

Michel Vadée conclui daí, com razão, que "o pensamento marxiano da necessidade histórica era ao mesmo tempo um pensamento da possibilidade histórica".[31] Ao mesmo tempo e no mesmo movimento. O que é enunciado como "historicamente necessário" (*historisch notwendig*) — a derrubada do capitalismo, a supressão da exploração, a instauração de uma sociedade sem classes — é necessário primeiro porque possível. Por oposição à necessidade natural, essa necessidade é histórica. Compreendê-la como uma necessidade externa e cega, como uma espécie de prescrição legal ou divina aplicando-se de acordo com a força do destino, significaria pura e simplesmente um contra-senso.

[31] Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, op. cit., p. 19.

Para Jindrich Zeleny, *O Capital* não depende nem de um processo puramente lógico, nem de um processo puramente histórico, mas de uma relação entre os dois regida por uma legalidade interna distinta da causalidade externa. A "causalidade galileana", mecânica e quantitativa, não desapareceu, mas Marx concebe diferentes formas de ação que lhe são "estranhas". Para captar "as formas mais variadas de conexão interna", ele experimenta diversos modos de pensamento causal. Ele procura uma lei que não seja mais elo mecânico, mas lei "interna" e imanente ("lei geral da troca", "lei coercitiva da concorrência", "lei imanente da produção capitalista"), ou ainda "conexão interna e necessária entre duas coisas" que aparentemente se contradizem. A causa mecânica perde assim sua situação privilegiada na explicação científica em favor da mediação.[32]

Gérard Duménil recenseou minuciosamente as ocorrências da lei no *Capital*. Trouxe especialmente à luz as ambigüidades da noção de lei natural. Nas relações de troca acidentais, o tempo de trabalho socialmente necessário "domina fortemente como *lei natural reguladora*". Em várias ocasiões Marx designa a lei do valor como "lei natural cega". Os elos internos da produção social impõem-se sob forma de "lei natural todo-poderosa". Nessas formulações a lei é dita "natural" por oposição ao "livre-arbítrio". Essa naturalidade declarada da lei traduz sua percepção pelos produtores que a sofrem. Mas a percepção naturalizante é um efeito do fetichismo da mercadoria e do processo de reificação: "A interdependência do conjunto da produção impõe-se aos agentes da produção como *uma lei cega* em lugar de ser uma lei que a razão associada dos produtores teria compreendido e portanto dominado, o que lhes teria permitido submeter o processo de produção a seu controle coletivo."[33] A lei natural é cega na medida em que "permanece invisível e incompreensível para cada agente individual da própria produção". Ela opõe-se a uma lei (histórica e não mais natural, consciente e de modo algum cega) que, dominada e controlada pela razão dos produtores associados, negar-se-ia enquanto lei. A noção de lei designa claramente não um elo de causalidade mecânica entre dois fenômenos, mas a lógica de uma essência para além dos "acidentes fortuitos" perceptíveis na superfície da circulação e da troca.

[32] É também a leitura da *Lógica* por Lenin: "Quando lemos o que Hegel escreveu sobre a causalidade, surpreendemo-nos com a maneira como se despacha esse tema predileto dos kantianos. Por quê? Porque, para ele, a causalidade não é mais que uma das determinações da conexão universal [...]."

[33] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., p. 269.

Quando Marx se refere a "leis sociais fixas", quando invoca a propósito delas a "necessidade de ferro" das leis físicas, fixidez e necessidade devem ser entendidas de maneira inteiramente relativa. Entre sua naturalidade aparente e a realidade social e histórica que as determina, a contradição está funcionando. Trata-se de leis históricas que se apresentam como naturais. A dificuldade salta aos olhos. Se a lei é da ordem da generalidade e da regularidade, que é então uma "lei histórica"?

A história é tecida de singularidades eventuais. Não há história senão na medida em que acontece o que teria podido não acontecer. Radicalmente imanente, a lei histórica afirma, enquanto relação social, sua necessidade para com e contra as contingências extremas. Nesse sentido, ela opõe-se ao formalismo da causalidade externa. Assim, "a luta de classes contraria a exploração sem mercê dos trabalhadores pelo capital, mas, por mais benéficos que sejam seus resultados, o valor da força de trabalho continua determinado pelo tempo de trabalho necessário à produção das subsistências que cabem à classe operária. Em ambos os casos essas determinações extremas operam de uma maneira contingente, sem que o conteúdo da lei sofra o menor arranhão. Ao contrário, a lei afirma-se em todo o seu rigor através de tais reviravoltas imputáveis às causas externas, pela manutenção da relação necessária trabalho abstrato/valor." Duménil sublinha pertinentemente o estreito parentesco entre a lei e o conceito.[34] A ação de uma lei conceitual exprime a necessidade imanente (interna) de um

[34] Georges Duménil, *Le Concept de loi économique dans Le Capital*, op. cit., p. 49. "Que diferença devemos fazer em nosso espírito entre conceito de valor e a lei do valor? Essa diferença parece, à primeira vista, bastante reduzida. O para-

processo, por oposição à multiplicidade das causas exteriores contingentes, independentes umas das outras. Assim, "a troca ou a venda das mercadorias em seu valor é racional; é a lei natural de seu equilíbrio e é a partir dessa lei que é preciso explicar os afastamentos e não inversamente explicar a própria lei a partir dos afastamentos".[35]

Muitos críticos tropeçam nessa lógica desorientadora do *Capital* onde a lei não é a generalização estatística dos fenômenos visíveis, mas o constrangimento invisível que rege suas flutuações. Num vocabulário mais contemporâneo, essa lei interna ou imanente poderia ser também considerada como lei estrutural ou *batígena*. O fetichismo da mercadoria transforma sua imanência em potências e constrangimentos estranhos que o produtor, literalmente subjugado, deve afrontar. Do mesmo modo, "a livre concorrência impõe a cada capitalista individual as leis imanentes da produção capitalista como leis coercitivas externas". Se mercadorias podem ser vendidas a preços que se afastam de seu valor, "esse afastamento aparece como uma infração às leis de troca".[36]

Não mais que a determinação de um conceito, o enunciado de uma lei não teria como ser definitivo. Ele pertence ao processo de determinação que conduz da relação de produção simples, e de suas abstrações, à complexidade concreta da reprodução global. A lei quase mecânica que se manifesta ao nível do processo de produção torna-se uma espécie de lei orgânica, enriquecida, corrigida e complexa, ao nível do processo global. Não se trata mais de leis propriamente econômicas, mas de leis históricas insólitas, que não cessam de contradizer a si mesmas.[37]

doxo que inicialmente retivera nossa atenção — a ausência da expressão "lei do valor" na seção I do *Capital* — encontra assim um começo de explicação. Expor o conceito de valor é enunciar suas leis (ou sua lei). Isso se exprime trivialmente pelo fato de que as fórmulas "o valor é tal ou qual coisa" ou "a lei do valor implica tal ou qual coisa" podem ser consideradas, numa primeira abordagem, como equivalentes [...]. A interioridade da lei definir-se-ia desse modo em relação com o conceito" (p. 40).

[35] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., p. 203.

[36] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit., pp. 162 e 286.

[37] "É assim que a lei econômica toma as aparências de lei histórica. Para a lei econômica, a mutação histórica representa esse além do qual ela subsiste. A

NECESSIDADES INCLINANTES E LEIS TENDENCIAIS

Essa metamorfose da lei econômica em lei histórica é anunciada pelo estranho conceito de *lei tendencial*, introduzido desde o prefácio à primeira edição do *Capital* para corrigir a "necessidade de ferro" das leis naturais da produção. No livro I, a lei "segundo a qual o preço da força de trabalho é sempre reduzido a seu valor" encontra óbices que "não lhe permitem realizar-se senão dentro de certos limites". A lei seria contrariada por simples fatores mecânicos externos, espécies de atritos que a freiam.

No livro III, a noção de tendência não aparece mais acidental. Ela especifica a diferença das leis econômicas em relação às leis físicas ou naturais: "No conjunto da produção capitalista, *a lei geral só se impõe como tendência* dominante aproximativamente e de maneira complexa." A existência de uma taxa geral da mais-valia não constitui, "como *qualquer lei econômica, senão uma tendência*".[38]

Esse conceito de *lei tendencial* assume então toda a sua importância. Na terceira seção, a propósito da "lei da baixa tendencial da taxa de lucro" (*Gesetz des tendenziellen Falls der Profirate*), as "causas que contrariam a lei" não são mais obstáculos externos ou freios mecânicos, mas a própria conseqüência "das contradições internas da lei" (*Entfaltung der innern Widersprüche des Gesetzes*). O caráter tendencial da lei exprime doravante as contradições internas pelas quais a lei econômica nega-se a si mesma enquanto lei: "Foi preciso que atuassem as influências contrárias que contrariam e suprimem o efeito da lei geral e lhe conferem simplesmente o caráter de uma tendência." São com efeito "as mesmas leis" que "acarretam para o capital social uma alta absoluta da massa do lucro e uma baixa de sua taxa", que "se manifestam na baixa relativa do capital variável comparado ao capital total e na acumulação que se encontra acelerada", "que

lei exprime o que há de intangível no seio da própria mutação e traduz a permanência do valor explicativo de um sistema conceitual" (Georges Duménil, *Le Concept de loi économique*, op. cit., p. 150).

[38] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., pp. 177 e 191.

produzem uma baixa tendencial da taxa de lucro geral e acarretam uma acumulação acelerada do capital". A mesma lei revela assim "uma dupla face segundo a qual as mesmas causas provocam a diminuição da taxa de lucro e o aumento simultâneo da massa absoluta deste".[39] Tendencial, nem por isso a lei se conserva menos constrangedora. Ela não é suprimida pelos fatores que a contrariam. Ela manifesta-se e se impõe através deles. A alta da taxa de mais-valia não anula a lei geral. Ela tem somente por resultado "fazer disso antes uma tendência, ou seja, uma lei cuja realização integral é detida, desacelerada e enfraquecida por circunstâncias que a contrariam". "Conexão interna entre duas coisas que aparentemente se contradizem", ela age ainda "sob forma de tendência cujo efeito não aparece de uma maneira surpreendente senão nas circunstâncias determinadas e sobre longos períodos de tempo".[40] Sua contradição íntima exprime que o próprio capital é a verdadeira barreira da produção capitalista. Essa terceira seção do livro III termina logicamente na inelutabilidade das crises ("De onde as crises", conclui lapidarmente Marx), que constituem realmente o limite e o horizonte onde se resolve a própria duplicidade da lei.

As "leis de tendência" são leis "não no sentido do determinismo ou do naturalismo especulativo, mas no sentido historicista na medida em que existe um mercado determinado, ou seja, um meio organicamente vivo em seus movimentos de evolução".[41] Gramsci compreendeu bem o alcance dessa categoria: "A descoberta do princípio de lógica formal *da lei de tendência* [...] não implica *uma nova imanência*, uma nova concepção da necessidade e da liberdade etc.? É precisamente essa tradução que operou, parece-me, a filosofia da práxis ao universalizar as descobertas de Ricardo, estendendo-as a toda a história e tirando daí portanto, de maneira original, uma nova concepção do mundo."

Enquanto Marx explora uma outra forma de causalidade e um outro modo de previsibilidade, uma nova articulação do real e do

[39] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., pp. 245, 232, 233, 238.
[40] Ibid., pp. 247, 238, 251.
[41] Antonio Gramsci, *Cahier de prison 10*, op. cit., p. 53.

possível, Althusser, cego para o papel da crítica, recobra-o rasamente para a ordem da ciência normal. É ele, não Marx, quem reduz a lei tendencial a uma lei mecânica contrariada pela complexidade, freada por uma espécie de fricção exterior. Os termos de Marx testemunham antes um dilaceramento entre a racionalidade galileana e uma racionalidade diferente, requerida por seu objeto (a economia política). Embora ele ainda fale de desaceleramento e de enfraquecimento da lei pelas circunstâncias, aborda as "contradições internas da lei" conformemente à sua lógica da imanência. Essas hesitações ilustram a tensão irresoluta entre a ciência positiva e a ciência alemã mediadas pela crítica. Elas esclarecem as contradições entre a tentação determinista (do posfácio ao *Capital*) e o desenvolvimento histórico aberto (polêmicas contra a "supra-história"). Sublinham a diferença lógica fundamental entre uma causalidade mecânica, formal e externa, e uma lei tendencial, imanente e interna, na tradição das "tendências antitéticas" hegelianas. Num sistema aberto, não plenamente determinado, como a economia política, as regularidades empíricas e as correlações constantes de eventos manifestam-se com efeito como tendências. À diferença do juízo causal, o juízo "legal' exprime então tendências historicamente limitadas que podem não chegar nunca mas são essenciais para a compreensão dinâmica das relações sociais.[42]

Consciente das ambigüidades da "lei tendencial" e de suas interpretações mecanicistas eventuais, Ernst Bloch esforça-se por separar seus termos, chegando a opor lei e tendência. A tendência não é "uma lei impedida". A lei fecha-se sobre a repetição. A tendência abre-se à inovação: "A tendência é a estrutura dentro da qual exprime-se a estranha preexistência de sua orientação e de sua antecipação; em outras palavras, a tendência é o modo segundo o qual o conteúdo de

[42] Roy Bhaskar, *Dialectic, the Pulse of Freedom*, op. cit., pp. 226 e 404. Henri Maler desenvolve a relação de identidade e de diferença entre lei e tendência, a lei aparecendo como tendência necessária e a tendência como forma necessária da lei. Lucien Sève define a lei histórica por seu caráter tendencial e a necessidade como "a lógica objetiva de uma relação ou processo essencial que inclui uma pluralidade de possíveis e adquire por isso mesmo um caráter tendencial".

uma meta que ainda não existe se faz valer."[43] Gramsci afirma que "tendencialidade não se refere apenas às forças que a contrariam na realidade. [...] Parece que a significação de 'tendencial' deva dizer respeito ao caráter histórico real e não ao aspecto metodológico." Alerta contra toda interpretação mecânica vulgar do *Capital*, ele observa que a lei de baixa tendencial da taxa de lucro representa "o aspecto contraditório de uma outra lei, a da produção de mais-valia relativa". O progresso técnico que permite aumentar essa mais-valia relativa tem ao mesmo tempo por conseqüência aumentar a composição orgânica do capital e subtrair à baixa a taxa de lucro. Considerando apenas que essa lei contraditória não opera mais no livro III sobre a relação abstrata de exploração na estrita esfera da produção, mas pela concorrência entre múltiplos capitais.

Aquilo que um bom número de exegetas toma por uma escapatória formal (uma lei que não é uma lei) ou uma demissão científica traduz na realidade uma necessidade própria à "crítica da economia política", às leis imanentes a seu objeto, aos seus próprios limites. É ainda Gramsci quem compreende melhor o alcance dessas novas causalidades: "As forças que contrariam a lei tendencial e que se resumem na produção de uma mais-valia relativa sempre mais importante têm limites fixados tecnicamente, por exemplo pela extensão da resistência elástica da matéria e socialmente pela taxa de desemprego suportável por uma sociedade. *A contradição econômica torna-se política e ela se resolve politicamente numa subversão da práxis.*"[44] Aqueles que pretendem deduzir da lei da baixa tendencial uma teoria do desmoronamento automático e iminente do capitalismo conhecem mal o que implicam a tendencialidade, segundo Marx, e a passagem da lei econômica à estratégia política. Compreendida numa perspectiva histórica, a lei da baixa tendencial encontra-se na base do fenômeno da americanização e do fordismo enquanto tentativas para superá-lo ou eludi-lo.

[43] Ernst Bloch, *Experimentum mundi*, Paris, Payot, 1981, pp. 138-142.
[44] Antonio Gramsci, *Cahier de prison 10*, op. cit., pp. 86 e 112.

Voltando o olhar para as distorções polêmicas de uma obra crítica e comprometida, Engels, dois anos antes de sua morte, escreve a Franz Mehring: "Todos nós tivemos inicialmente que colocar o acento principal sobre *a necessidade* segundo a qual as representações políticas, jurídicas e ideológicas em geral são deduzidas dos fatos econômicos fundamentais. Mas ao fazer isso negligenciamos em seguida, em favor do conteúdo, *o aspecto formal*, ou seja, a maneira específica que constitui essas representações." Ora, esse aspecto formal afeta a própria necessidade, corrige-a enquanto necessidade de ferro, problematiza-a como "necessidade contingente". De modo que, observa Lenin em sua leitura de Hegel, "o acidental é necessário e a própria necessidade determina-se como acaso".

Que é uma necessidade histórica singular e eventual? Respondendo a uma aporia por outra, poder-se-ia arriscar que tanto existe necessidade histórica como lei tendencial. Além de leis de comando, a história também conhece leis de permissão.[45]

Uma "livre necessidade", diz Spinoza.

Uma "necessidade inclinante", diz Leibniz.

Uma necessidade contingente.

A necessidade histórica tem a contingência atarraxada ao corpo. Ela é o que advém oculto e só se mostra no fim. Como o progresso, ela não se torna si mesma senão *a posteriori*. O progresso afirma-se como tal enquanto movimento geral através de suas regressões íntimas. A necessidade não é plenamente determinada senão do ponto de vista retrospectivo de um impossível juízo final.

E se a história não acaba de acabar?

E se o seu encerramento não é senão uma hipótese limite? A necessidade permanece então indefinidamente em suspenso, sob condição de contingência, do mesmo modo que o progresso continua sob reserva permanente de inventário. É o que indica a terceira *Tese* de

[45] Françoise Proust, que propõe essa distinção à luz de Kant, acrescenta que as leis de permissão (*Erlaubnisgesetz*) "não autorizam a não começar, elas dizem que um começo já começou demais e não suficientemente, já começou muito cedo e muito tarde" (*Kant, le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991).

Walter Benjamin: "É verdade que a posse integral do passado está reservada a uma humanidade restituída e salva. Somente essa humanidade restabelecida poderá evocar não importa que instante de seu passado. Todo instante vivido lhe será presente numa intimação à ordem do dia — dia que não é outro senão o do Juízo Final."

Esse dia improvável fecha o périplo da teologia negativa.

Então, e somente então, a necessidade, categoria do passado, manifesta-se como a possibilidade advinda que já não pode ser abolida. Categoria do futuro, a possibilidade é uma necessidade ainda em potência. Quanto à realidade, categoria do presente, ela associa indissoluvelmente necessidade e possibilidade.

Esse presente é o tempo da política. O tempo da "segunda fala" de Marx, "breve e direta", impaciente e excessiva, já que "o excesso é a sua única medida".

O tempo em que, diz Benjamin, "a política vence a história".

10. Coreografias caóticas

A crítica da economia política conduz Marx a regiões desconhecidas, onde os comportamentos lógicos afastam-se do modelo clássico. Sem ultrapassar ainda o ideal de causalidade que lhe está ligado, sua compreensão do capital rompe com a representação de um espaço homogêneo e de um tempo linear.

Os desenvolvimentos científicos ulteriores esclarecem essas hesitações. Em meados do último século, três inovações simultâneas mas logicamente heterogêneas contribuem para minar o paradigma newtoniano: a teoria darwiniana da evolução, os princípios de conservação e de degradação da energia, a crítica marxiana da economia política. Essas "ciências" da transformação não falam mais de certezas factuais, mas de probabilidades, de escolhas e de bifurcações. Elas se confrontam com a instabilidade e o desequilíbrio, com os movimentos aperiódicos e o tempo orientado.

A lei clássica já não funciona em certos domínios, onde toma forma uma racionalidade nova, onde o evento e a invenção viram força; onde a probabilidade não é mais um sinal de ignorância ligado à posição do observador como na mecânica laplaciana, mas uma propriedade intrínseca de um sistema aleatório. O próprio sentido da ignorância transforma-se: ela deixa de ser residual para determinar uma nova representação da ciência.

Mediada pelos ritmos, a causalidade mecânica não é abolida. Ela inscreve-se na legalidade das estruturas complexas e na determinação recíproca entre o todo e suas partes. Sua causalidade sistêmica escapa à experiência crucial, que encerraria definitivamente a história e aboliria a contradição. Esses sistemas, que a si mesmos se pressupõem indefinida-

mente, têm razões que a razão clássica desconhece. Doravante causas mecânicas e contingências probabilistas combinam-se sem se excluírem.[1]

Nas teorias clássicas do equilíbrio, o sistema tende a encontrar sua estabilidade dinâmica pela resolução das perturbações. Na lógica do desequilíbrio, estabilidade dinâmica e instabilidade estrutural são compatíveis. Sem dispor — ele se queixa explicitamente disso — dos instrumentos matemáticos requeridos, Marx tenta precisamente conjugar a estabilidade dinâmica dos esquemas cíclicos de reprodução com a instabilidade estrutural (as mutações técnicas, sociais, políticas) do sistema. De onde as crises apreendidas como tantas forquilhas, ramificações, pontos críticos. A simetria temporal rompe-se sem que seja possível prever qual dos possíveis determinados vencerá.

OS TRAÇOS DO CAOS

A inteligibilidade do universo galileano supõe uma estrutura causal estrita. Contando com um mundo regido por leis e regularidades, uma metafísica causalista expulsa a outra. O triunfo desse ideal clássico foi entretanto de (relativamente) curta duração. Abalado desde a segunda metade do século XIX, ele claudica no entreguerras sob o efeito combinado de um grande choque cultural (a guerra e "o declínio do Ocidente") e de uma controvérsia científica (em torno da mecânica quântica em física e da psicanálise em ciências sociais). Numa certa medida, a crise moral antecipa-se à reviravolta científica. A partir de 1918, Spengler opõe o destino à causalidade: "Uma nos manda dissecar, a outra criar; é nisso que o destino liga-se à vida e a causalidade à morte."[2]

[1] No ponto de bifurcação, a predição reveste um caráter probabilista, enquanto entre os pontos de bifurcação "podemos falar de leis deterministas" (Ilya Prigogine, *Les Lois du chaos*, Paris, Flammarion, 1994).

[2] A época é então propícia ao irracionalismo e às conversões quase religiosas. Desde 1921 von Mises vê assim na teoria quântica a ocasião de repudiar a causalidade. Walter Schottky publica nesse mesmo ano um manifesto a-causal

Todo pensamento científico inclui a causalidade em seus modos de explicação. A física clássica concede-lhe entretanto um sentido restritivo: pensamento científico e causalidade determinista tornam-se sinônimos. Os acontecimentos naturais são rigorosa e completamente determinados. Todo fenômeno é o resultado necessário de uma causa conservada no efeito. Tudo é previsível, pelo menos em teoria. Na ausência de atrito, o passado determina perfeitamente o presente (e reciprocamente). A metáfora do demônio de Laplace ilustra esse determinismo baseado na equivalência lógica entre duas proposições da dinâmica newtoniana em dois instantes distintos: "Devemos encarar o estado presente do universo como o efeito de seu estado anterior e como a causa daquele que virá em seguida. Uma inteligência que, em determinado instante, fosse capaz de conhecer todas as forças que animam a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõem, uma inteligência suficientemente vasta para submeter esses dados à análise, abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os dos mais leves átomos." A fórmula exprime com admirável concisão o ideal de uma física unificada, dos maiores corpos aos mais leves átomos, aos olhos de uma inteligência panóptica e onisciente ("suficientemente vasta").

As equações diferenciais determinam a evolução previsível de um sistema do qual se conhecem as posições e as velocidades iniciais de todos os elementos. Laplace é consciente do caráter limite desse ideal hipotético. O comportamento dos sistemas físicos diverge praticamente do modelo matemático e requer uma "ciência dos acasos e das probabilidades". A estrutura causal subsiste, mas é apenas aproximada e se desdobra entre "causas regulares" e "causas acidentais".

Se a representação determinista clássica é comumente associada à Inteligência demoníaca de Laplace, o termo determinismo difundiu-se mais tarde, a partir dos trabalhos de Claude Bernard, para quem o que está em jogo na rubrica metodológica é decisivo: "O princípio do

intitulado *O problema da causalidade em teoria quântica como questão básica para toda a ciência natural moderna*. Ver Franco Selleri, *Le Grand Débat de la théorie quantique*, Paris, Flammarion, "Champs", 1994, pp. 50-52.

determinismo domina o estudo dos fenômenos da vida como o de todos os outros fenômenos da natureza." Trata-se de estabelecer a legitimidade da iniciativa experimental contra as seqüelas metafísicas do vitalismo. Cada fenômeno vital, cada fenômeno físico é determinado por "condições físico-químicas que lhe permitem ou impedem de aparecer", e "o conjunto das condições determinantes de um fenômeno implica necessariamente esse fenômeno": "Eis o que é necessário pôr no lugar da antiga e obscura noção espiritualista de causa." Resolvido a fundar as leis do ser vivo contra as sobrevivências obscuras de causas mágicas, essa conclusão conserva-se sob o constrangimento de seu objeto próprio. No momento em que Marx procura o conceito específico da legalidade econômica, Claude Bernard descreve uma relação causal, biológica e não mecânica, sob as categorias de "condições determinantes" ou de "forças diretrizes": "Nos corpos vivos", escreve ele, "as *forças diretrizes ou evolutivas* são morfologicamente vitais, enquanto suas *forças executivas* são as mesmas que nos corpos brutos." A "lei morfológica" que dá nascimento à "matéria organizada" submete assim as forças físico-químicas gerais.[3]

Impotente diante da lógica de sistemas orgânicos ou econômicos, o sonho de previsibilidade clássico sofre então vários assaltos no próprio terreno da física e das matemáticas. No final do século XIX, a

[3] Claude Bernard, *Rapport sur la marche et les progrès de la physiologie générale en France*, 1867. Ver também suas *Leçons sur les phenomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, 1878. As controvérsias sobre o determinismo físico e fisiológico não escapam evidentemente a tudo o que se acha em jogo na filosofia. Distinguindo as "forças diretrizes" das "forças executivas", Claude Bernard não deixa de arrumar um pequeno escaninho para a liberdade. O determinismo seria absoluto "no período executivo", e o ato livre "no período diretivo do fenômeno". Boussinesq formula paralelamente um compromisso análogo conjugando uma liberdade intermitente, que se exerceria nos pontos de bifurcação das soluções singulares, com o estrito determinismo das equações diferenciais quando o sistema é estável (*Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, 1878). Em *Les Lois du chaos*, Prigogine adianta propostas comparáveis.

geometria de Hadamard e a topologia de Poincaré abalam o pedestal epistemológico. Os geodésicos ressaltam um modelo no qual a sensibilidade do sistema às condições iniciais torna-se essencial. Liberando a imaginação visual de sua canga analítica, os "entrelaçamentos isóclinos" desenham "uma espécie de trançado, de tecido, de rede de malhas infinitamente apertadas". A predição determinista torna-se impossível: "Uma causa muito pequena, que nos escapa, determina um efeito considerável, que não podemos deixar de ver, e então dizemos que esse efeito é fruto do acaso. Se conhecêssemos exatamente as leis da natureza e a situação do universo no instante inicial, poderíamos predizer a situação desse mesmo universo num instante ulterior. Mas não é sempre assim, pode acontecer que pequenas diferenças nas condições iniciais engendrem grandes diferenças nos fenômenos finais; um pequeno erro nas primeiras produziria um erro enorme nas últimas. A predição torna-se impossível, e temos o fenômeno fortuito."[4] Descrevendo o comportamento de um sistema sensível às condições iniciais, a topologia de Poincaré referencia "as pegadas do caos".

Na mesma época, os trabalhos de Volterra sobre a estatística das populações contestam "a hipótese restritiva" segundo a qual o porvir de um sistema dependeria exclusivamente de seu estado atual, e não de seus estados anteriores. Sua idéia de uma "mecânica hereditária" introduz uma dimensão histórica aleatória na lógica determinista.[5]

[4] Henri Poincaré, *Science et méthode*, Paris, 1908. A expressão "pequeno erro" poderia levar a pensar que se trata de simples imprecisões, quando o que temos são configurações onde toda variação da causa, toda evolução produz por essência um efeito do gênero distinto do precedente. Pierre Duhem entreviu imediatamente o alcance do problema ao escrever sobre esse ponto preciso, a partir de 1906, em *La Théorie physique*, páginas magníficas que antecipam as teorias atuais do caos (Pierre Duhem, *La Théorie physique*, Paris, Vrin, 1906, pp. 206-211).

[5] Para a grande indignação de Painlevé: "A concepção segundo a qual, para predizer o porvir de um sistema material, seria preciso conhecer todo o seu passado, é a própria negação da ciência" (Paul Painlevé, *De la méthode dans les sciences*, 1910).

A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPÉIAS

No mundo galileano o tempo contínuo e homogêneo subentende a ordem das relações causais cujas funções matemáticas fornecem a expressão formal. A descontinuidade quântica abala as referências dessa temporalidade linear e subverte a representação causal do universo. O probabilismo quântico revela "efeitos túneis", segundo os quais um objeto poderia passar subitamente por salto de um estado a outro. À medida que nos centramos em objetos menores, a possibilidade de tais efeitos aumenta. Torna-se doravante praticamente impossível "ordenar os fenômenos numa sucessão linear unívoca". Essa ruptura do encadeamento temporal de causa a efeito convence Niels Bohr a "renunciar definitivamente ao ideal clássico de causalidade" e à descrição simultaneamente causal e espaço-temporal própria à "causalidade ordinária". Mais radical, Heisenberg traz sua caução científica às teses de Spengler, decretando que "a mecânica quântica invalidou definitivamente o princípio de causalidade (*Kausalgesetz*)".

A reviravolta é considerável. Baseado na continuidade de um tempo homogêneo abstrato, o tandem da causa e do efeito parecia ter dado suas provas. As lacunas da predição científica pareciam imputáveis unicamente à incompletude dos dados iniciais. Um inventário das "variáveis ocultas" e uma capacidade de cálculo mais vasta acabariam realmente por triunfar sobre essa fronteira invisível. Ora, a mecânica quântica inscreve o acaso num nível mais profundo, de onde a progressão cumulativa dos conhecimentos não conseguiria, sozinha, desalojá-lo. Temos portanto de admitir que a causalidade clássica não descreve senão uma parte da realidade física. A introdução da noção de onda de probabilidade parece legitimar a aceitação de um certo indeterminismo. Ao menos ela obriga a precisar a relação entre determinismo e incerteza, um evento podendo ser ao mesmo tempo não arbitrário e impredizível.[6]

[6] "De acordo com a mecânica ondulatória, a determinação espacial de um ponto de configuração está sempre ligada a uma incerteza" (Max Planck, *L'Image du monde dans la physique moderne*). Niels Bohr sublinha que a mecânica quântica não propõe que se renuncie arbitrariamente a uma análise detalhada dos fenômenos atômicos, mas "que se reconheça que uma tal análise está excluída por princípio". Planck e Bohr podem parecer assim debruçados sobre uma causalidade "essencialmente estatística" ou probabilista mitigada. Eles na realidade exigem um reexame geral da própria noção de *Kausalgesetz*: "O princípio de causalidade revelou-se um quadro estreitíssimo para abarcar as leis inteiramente particulares que regem os processos atômicos individuais." A individuação dos processos atômicos não os subtrai a qualquer forma de lei, mas a lei deles já não se sobrepõe à da causalidade clássica. Ver Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gallimard, "Folio/Essais", 1991, e Erwin Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Seuil, 1992.

Se "a ação incontrolável entre objetos e instrumentos de medida" já não permite a descrição causal em todo sistema de referência, a ciência moderna arrisca-se a desmoronar. A vertigem racionalista de Einstein diante de uma tal perspectiva é compreensível. O desafio leva a uma exploração crítica dos fenômenos aleatórios (históricos, biológicos, econômicos, ecológicos) que pareciam excluídos do campo da racionalidade clássica. O mundo aferrolhado do progresso programado excluía por princípio as irrupções intempestivas de um Messias impotente diante do muro dos fatos. Ora, os átomos revelam subitamente "um mundo de potencialidades e de possibilidades em vez de um mundo de fatos".[7]

A via é no entanto estreita, passando por cima do abismo indeterminista onde a razão quebraria os próprios ossos. Em face da descontinuidade quântica, o ponto de vista da complementaridade visa, de acordo com Bohr, a "uma generalização lógica da noção de causalidade" mais que à sua renúncia em favor de desvios místicos. Do mesmo modo, a contestação da causalidade clássica não desemboca, segundo Kojève, num universo arbitrário. Cada um dos resultados possíveis conserva-se submetido a uma probabilidade determinada, já que a física moderna, ao rejeitar "a idéia do determinismo causal exato", aceita em suma a "do determinismo estatístico e a do determinismo causal aproximado". Nenhuma explicação satisfatória da indivisibilidade dos processos de transição poderia efetivamente ser oferecida no quadro da descrição determinista clássica. Tirando as conseqüências da des-

[7] Werner Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, Albin Michel, 1961.

continuidade temporal pela relação causal, trata-se portanto de reformar a racionalidade ameaçada para melhor salvá-la.[8]

A controvérsia vai muito além da física. A indeterminação pode justificar estranhas conivências entre a ciência e os mitos. De onde a obstinação de Einstein em defender "uma causalidade moderna", renovada, local, diferencial, instantânea. Contribuindo para questionar o paradigma clássico, essa causalidade aberta vai ao encontro de uma causalidade histórica não linear, onde o evento modificaria constantemente a regra do jogo.[9]

No própio momento em que o terror staliniano começa a levar às raias do delírio a pretensão de fazer história cientificamente e em que seus tribunais levam às raias do absurdo a noção de "culpabilidade objetiva", a mecânica quântica torna imprecisa a fronteira entre sujeito e objeto. Os físicos precedem os políticos na constatação de que não se podem conhecer inteiramente os motivos de uma decisão. Os dados alteram-se ao exame.

O conhecimento físico toma por sua vez um aspecto estratégico.

Nos anos vinte, a crise da física conjuga-se assim com a crise moral e política, e em seguida com a crise econômica, na contestação do paradig-

[8] Niels Bohr, *Atomes et connaissance*, e Alexandre Kojève, *L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, 1932. Consciente dos efeitos possíveis do descontínuo sobre toda representação científica, René Thom reivindica uma "metafísica do contínuo": "Minha crença básica está no caráter contínuo do universo e dos fenômenos, e do substrato dos fenômenos. E, precisamente, a essência da teoria das catástrofes é reconduzir as descontinuidades aparentes à manifestação de uma evolução lenta subjacente" (*Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Flammarion, "Champs", 1993).

[9] Em *Les Théories de la causalité* (Paris, PUF, 1971), F. Halbwachs distingue uma "causalidade simples", que liga de maneira linear, por um porquê, uma causa a um efeito; uma causalidade recíproca e uma causalidade circular; "uma causalidade homogênea ou formal", que descreve o "como" interno a uma classe de fenômenos sem que seja possível dissociar a causa do efeito; uma "causalidade batígena" que implica uma mudança de nível: um mecanismo subjacente, a maior parte do tempo invisível, dando conta de um fenômeno considerado (o nível microscópico pelo nível macroscópico em física, o nível genético pelo nível celular em biologia).

ma causal dominante. É significativo que apareçam quase simultaneamente os livros de Freud (*O mal-estar na civilização*, 1930), de Kojève (*A idéia de determinismo*, 1932), de Whitehead (*Aventuras de idéias*, 1933), de Popper (*A lógica da pesquisa científica*, 1934), de Carnap (*The Unity of Science*, 1934), de Husserl (*A crise das ciências européias*, 1935), tentando redefinir a racionalidade científica ou salvar sua unidade.

Entre tais empreendimentos, o de Husserl é o mais patético. Sem renunciar ao "fundamento absoluto" das ciências, ele constata um deslocamento histórico na idéia geral de ciência resultante das ciências existentes, "tornadas ciências hipotéticas".[10] As aporias da revolução cartesiana ou, mais exatamente, a tentativa falhada de "reforma total da filosofia para fazer dela uma ciência de fundamentos absolutos" estariam na raiz dessa "crise das ciências européias", na

[10] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1936. Desde o começo dos anos trinta Whitehead acentuou igualmente os limites do ideal científico e reabilitou a função filosófica. A ciência acha-se então numa curva: "Os fundamentos estáveis da física cederam", a fisiologia afirma-se como via de conhecimento completo, "os antigos fundamentos do pensamento científico tornam-se inteligíveis". A explosão científica do século XVII e a emergência soberana das matemáticas supõem uma fé instintiva numa ordem racional da natureza e um acesso à verdade pela análise da natureza das coisas. A principal contribuição do século XIX à herança das ciências modernas reside no "novo método de invenção" ligado à "nova informação científica" e à "transição do amadorismo ao profissionalismo dos sábios". Resulta daí uma subversão do campo dos saberes e uma "orgia de triunfo científico". As crises da física e a revolução quântica impõem uma desilusão. "Relações de verdade" inéditas exigem que nos inclinemos para uma nova representação da ciência: "Eu qualificaria a doutrina destas conferências de *teoria do mecanismo orgânico* [...]. Nesta teoria as moléculas podem seguir um curso cego, de acordo com leis gerais, mas as moléculas diferem, no nível de suas características intrínsecas, de acordo com os planos orgânicos gerais das situações em que elas se acham [...]. Uma entidade individual cuja própria história é parte integrante da história de um esquema maior, mais profundo, mais completo, é suscetível de ver aspectos desse esquema maior dominarem seu ser próprio e de ver motivos desse esquema maior se refletirem em si como motivo de seu ser próprio. Tal é a teoria do mecanismo orgânico" (A. N. Whitehead, *La Science et le monde moderne*, 1926, Mônaco, Éditions du Rocher, 1994, p. 101. Ver também *Aventures d'idées*, 1933, Paris, Cerf, 1993, p. 215).

medida em que o ideal da geometria e da física matemática "teria exercido, durante séculos, uma influência nefasta".

À aproximação da catástrofe, o mundo dos anos trinta divide-se entre o desencadeamento da razão calculante e a revanche obscura dos mágicos matinais. O impasse da ciência positiva enquanto "ciência do ser que se perdeu no mundo" anuncia o fim de uma época. Nesta *Krise*, onde tudo corre o risco de "sucumbir ao ceticismo, ao irracionalismo, ao misticismo", Husserl não concebe outra saída senão um retorno radical a nós mesmos.[11] Primeiro é preciso saber "perder o mundo", posto entre parênteses, "para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo", e salvar aquilo que ainda pode fazer sentido.

Ainda que ao preço de uma revisão dilacerante do modo de fazer ciência. Pois "simples ciências de fatos formam uma simples humanidade de fato". O paradigma positivista está bem no âmago da tormenta. A questão cheia de angústia, lançada ao limiar do desastre, ressoa ainda em nossos ouvidos, talvez mais lancinante e mais desesperada: "Podemos encontrar ali nosso repouso? Podemos viver nesse mundo cujo acontecimento histórico não é mais que um encadeamento incessante de impulsos ilusórios e amargas decepções?" Contra a petrificação factual da humanidade, o trabalho crítico da razão começa por dirigir-se ao modelo positivista: "Nem sempre foi verdadeiro que a ciência pudesse compreender seu ideal de verdade rigorosamente baseado no sentido dessa objetividade que domina metodologicamente nossas ciências positivas [...]. Nem sempre foi verdadeiro que as questões especificamente humanas pudessem se ver banidas do domínio da ciência [...]. O conceito positivista da ciência em nossa época é por conseguinte historicamente considerado um conceito residual. Ele deixou cair todas as questões que se achavam inclusas no conceito de metafísica." Ao desqualificar essas questões sem resposta, ao forjar uma idéia de uma "totalidade de ser racional sistematicamente dominada por uma ciência racional", ao

[11] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, "Tel", 1989.

impor essa "novidade inaudita", a ciência moderna teria, "por assim dizer, decapitado a filosofia".

Ao risco de fazer-nos perder a cabeça e de ver o racionalismo instrumental de volta como irracionalismo vindicativo. A racionalidade unilateral pode, efetivamente, ceder passagem ao "perigo maior", o do "naufrágio no meio do dilúvio cético". A despeito de enganosos esclarecimentos, esse dilúvio não cessou. A aliança perversa entre uma técnica imoral e uma opinião moralizante atesta os seus danos.

O conhecimento "seriamente científico" requer uma construção sistemática do mundo e de suas causalidades "a partir do magro estoque do que é possível estabelecer na experiência direta e simplesmente relativa". Tornada concebível graças à idealização matemática do mundo dos corpos (pela primeira vez construído como mundo *objetivo*) e ao desenvolvimento sem precedentes da arte da medida, esse "estilo causal universal" da revolução galileana funda a possibilidade das hipóteses, das induções, das previsões. Como toda conquista, essa "nova idade dos saberes" impôs sua parte de sacrifícios. Sua marcha forçada obrigava a deixar muito peso pelo caminho. Com Galileu, "a maior descoberta da modernidade", a idéia inquietante de um mundo dos corpos separado e fechado em si mesmo "entra por assim dizer em cena, pela primeira vez, completamente equipada". O mundo das idealidades matemáticas torna-se o único mundo da experiência real ou possível, "nosso mundo de vida cotidiano".

Originalmente cindido, esse mundo racional anuncia o fim da "filosofia como ciência rigorosa" em favor das ciências disciplinares. "Lá onde se achava em casa", na matemática e na física, o novo ideal de racionalidade e de universalidade representou um progresso considerável, mas "as coisas se passam de maneira diferente com a questão de saber até onde convinha estender o papel de modelo dessas ciências [...]. Em sua pressa de fundar o objetivismo das ciências exatas da natureza como garantia de um conhecimento metafisicamente absoluto", Descartes teria ido muito longe sem "interrogar sistematicamente o ego puro sobre o que ele possui de próprio em termos de atos e de faculdades e sobre aquilo de que é capaz enquanto atividade inten-

cional". Seu objetivismo radical tem portanto como reverso um subjetivismo mal contido.

O estilhaçamento do saber em "ciências disciplinares" (em "ofícios burgueses", diz Husserl!) significa "a perda do grande sentido que vivia nelas". De ciências, "neste único sentido verdadeiro da palavra", elas se transformaram, "sem se darem conta, numa estranha e nova espécie de artes", em "disciplinas que se ensinam e se aprendem". Nos antípodas do fim anunciado da filosofia, essa crítica husserliana parece ressuscitar a nostalgia de uma filosofia "enquanto ciência fundadora em última instância e universal", o "conhecimento constrangedor" (*stenge Wissenschaft*) de Nietzsche, cujo advento, no momento do perigo, conserva-se urgente em face do racionalismo das Luzes "manchado de absurdez oculta".

Em nome dos vencidos e das vítimas do saber positivo, a "ciência alemã" deplora assim, incansavelmente, a pobreza de uma "geometria das formas", privada de uma "segunda geometria", não matematizável, dos "preenchimentos". Lucidamente, Husserl está convencido de que não haverá "novo impulso do velho racionalismo". Seus impasses correm antes o risco de justificar a rejeição de qualquer racionalidade em benefício do discurso mítico sobre "o espírito comum, sobre a vontade do povo, sobre as metas ideais e políticas das nações" que, já que a extrapolação analógica de conceitos só tem sentido na "esfera da personalidade singular", dependem "do romantismo e da mitologia".

Ora, "a razão é um vasto título".

Ela não se esgota em seus fragmentos mutilados.

Em 1935, essa defesa patética de uma racionalidade ameaçada é, literalmente, uma questão de vida e de morte, tanto mais lancinante quanto o argumento nem sempre se acha à altura do que está em jogo. Malgrado a reivindicação de uma reflexão que "se eleve acima desse solo", o "retorno à ingenuidade da vida" flerta com o jargão da autenticidade.[12]

[12] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes...*, op. cit., Paris, Gallimard, "Tel", 1989. Ibid., pp. 219-223, p. 376. Fixando-se por meta "um conceito existencial da ciência", Heidegger define (em *Ser e tempo*) a questão do ser como "o aguilhão de qualquer pesquisa científica". A crise das ciências positivas resolve-se então numa ontologia paradoxal, que Pierre Bourdieu qualifica como "ontologia historicista".

O grande perigo de lassitude anunciada vira esgotamento.

O ódio espiritual e a barbárie sempre se encontram. Em compensação, mesmo se a estreita saída passa por um renascimento filosófico (ou teórico), não há saída propriamente filosófica para a *Krise*.

LÓGICAS TURBILHONANTES

Quatro séculos depois de Galileu uma ciência da desordem impõe-se ao lado de uma ciência da ordem. Já não é sempre possível predizer o comportamento de sistemas regidos por leis imutáveis e precisas. A ordem que pode "engendrar seu próprio caos" não é mais sinônimo de lei; a desordem, de ausência de lei. Já não é verdade tampouco que cada sistema obedeça a suas regras específicas, seguindo uma prudente coexistência de leis deterministas para os sistemas simples e leis estatísticas para os sistemas complexos. Postuladas pelo determinismo clássico, a unidade do universo e a homogeneidade de sua organização já não cabem numa imbricação de sistemas e subsistemas onde legislações locais e regionais se interpenetram. Regendo níveis heterogêneos, um "princípio transversal" torna-se necessário para manter o universo em seu conjunto enquanto objeto científico unificado.

A idade baconiana dos saberes obscurece-se.

A idade moderna de ciência hesita.

Na medida em que a independência relativa do futuro para com o passado não garante mais a reprodutibilidade da experiência, o método experimental acha-se atingido em seu princípio indutivo e na simetria postulada entre explicação e predição.[13] No próprio solo da

[13] "O caos nos diz que, mesmo quando nossa teoria é determinista, todas as suas predições não conduzem a experiências reproduzíveis" (Ian Stewart, *Dieu joue-t-il aux dés?*, Paris, Flammarion, "Champs", 1994).

ciência clássica, a teoria dos sistemas e o caos determinista traçam os contornos inacabados de um novo paradigma e as passagens para uma racionalidade ampliada.

As geodésicas de Hadamard, os entrelaçamentos isóclinos de Poincaré, a "mecânica hereditária" de Picard exploraram a abordagem de sistemas sensíveis às condições iniciais. A imprevisibilidade permanece entretanto geralmente imputada às defeituosidades da medida mais que ao caráter irredutivelmente aleatório das turbulências e dos turbilhões. Será preciso esperar muito antes que a imprevisibilidade dos escoamentos turbulentos seja atribuída à mistura de regimes dinamicamente estáveis e dinamicamente instáveis, e somente a ela. Na evolução dramática, de um estado de equilíbrio a um outro, a não-linearidade leva a melhor. Num sistema sensível às condições iniciais, pequenas variações dos dados iniciais induzem uma diferença que aumenta exponencialmente com a duração. Para prever o tempo que fará dentro de algumas semanas, seria preciso por exemplo poder levar em conta o efeito de um elétron a dez bilhões de anos-luz de distância. Ainda que determinado, o comportamento do sistema não é mais predizível.

Em 1986, uma conferência da Royal Society de Londres considerou, para definir o caos, a noção de "comportamento estocástico que se produz dentro de um sistema determinista". A estocástica evoca de maneira sábia os comportamentos aleatórios. O *stochastikos* designa entre os gregos o mestre na arte de visar ou de utilizar as leis do acaso para atingir seu objetivo. O caos caracteriza, com efeito, "um comportamento sem lei inteiramente governado por uma lei". A dinâmica caótica talha na irreversibilidade temporal uma série de galhos e ramificações, onde os possíveis podem brotar, eclodir, desfalecer. Sob o choque da reação versalhesca, Blanqui já a utiliza para conjurar o espectro do eterno retorno das derrotas: só "o capítulo das bifurcações" parece-lhe aberto à esperança histórica. Introduzida por Poincaré no estudo da instabilidade, a noção de bifurcação se impôs a partir daí entre os físicos e os matemáticos.

Os antigos atomistas tiveram a intuição poética dessas tempestades caóticas. Demócrito evoca soberbamente o turbilhão como "a substância da necessidade". Lucrécio recomenda que se observem atentamente

os corpúsculos que se agitam em desordem num raio de sol, pois "uma tal agitação nos revela os movimentos invisíveis a que são arrastados os elementos da matéria": "Não raro verás muitas dessas poeiras, sob o impulso sem dúvida de choques imperceptíveis, mudarem de direção, fazerem o caminho de volta, ora à direita, ora à esquerda, e em todos os sentidos." Assim, o vento abismando-se no mar provoca um "espantoso borbulhamento". Assim também, "as nuvens se formam quando um grande número de átomos, em seu vôo celeste, reúne-se subitamente graças às suas rugosidades e se combinam de maneira flexível mas coerente", compondo "flocos aéreos" que se condensam em seguida e são carregados pelos ventos "até que se erga uma tempestade furiosa".[14] Com os turbilhões dos gases e dos líquidos, com as figuras meteorológicas infinitamente cambiantes, renasce o interesse pelos meandros e os tremores, pelos trançados e as espirais.

Nos anos 1860, a termodinâmica e a teoria da evolução abriram perspectivas contraditórias. Clausius concilia os princípios aparentemente incompatíveis de conservação e de degradação da energia, graças à noção "prodigiosamente abstrata" de entropia (medida da dissipação da energia térmica num sistema). Ele demonstra que, no mundo material, a tendência universal é para a dissipação da energia, para a desordem crescente, para o nivelamento das diferenças até a extinção final, quando toda a energia será transformada em calor de baixa temperatura regularmente distribuída.

De um lado, o mundo físico deteriora-se sem trégua.

De outro, o mundo vivo aperfeiçoa-se e melhora. Ele parece contradizer assim o sombrio veredicto da entropia, desenvolvendo uma tendência contrária a uma ordem mais elevada, a uma maior heterogeneidade, a mais organização, que fazem da biologia evolucionista "a ciência básica da história".[15]

[14] Lucrécio, *De la nature*, op. cit., pp. 56 e 211.

[15] Stephen Jay Gould, *Un hérisson dans la tempête*, op. cit., p. 25. No começo do século, Bernard Bruhnes via na contradição entre a evolução e a degra-

Num sistema físico fechado, o estado final é determinado de maneira unívoca pelas condições iniciais; a entropia é sempre positiva; a ordem é continuamente destruída. A flecha do tempo sela a irreversibilidade dos fenômenos. Os sistemas abertos (vivos) caracterizam-se fundamentalmente pela troca permanente de matéria e de energia com o ambiente. As tendências termodinâmicas são aí incessantemente contraditadas pela importação de entropia negativa. Os organismos mantêm-se assim num estado "fantasticamente improvável". A física e a química tradicionais, as estruturas estáticas e os movimentos de relojoaria representam sistemas fechados; os organismos vivos, a dança do fogo, os conjuntos ecológicos, sistemas abertos.

A contradição entre teoria da evolução e termodinâmica desaparece se o segundo princípio só se aplica aos sistemas fechados. Num sistema aberto, onde a auto-organização, o aumento da ordem e a redução da entropia são compatíveis, a manutenção de um alto grau de organização (por contribuição de matéria rica em energia) é termodinamicamente possível.

Em face dos procedimentos reducionistas da ciência clássica, as ciências contemporâneas reabilitam a globalidade. Elas redescobrem a importância das transações, das interações, da organização, da teleologia. Considerada por muito tempo uma noção tipicamente metafísica, estranha ao trabalho propriamente científico, a totalidade está de volta. Os encadeamentos causais isoláveis da física clássica revelam-se insuficientes para compreender o organismo considerado como um todo e os sitemas complexos organizados. Enquanto o sistema é um todo unificado, uma perturbação chega com efeito a um novo estado estacionário devido às interações internas. Se ele é dividido em cadeias causais independentes, as partes especializadas tornam-se independentes e a regulação desaparece. Novos problemas surgem, que requerem "novos modos de pensamento matemático".

dação da energia um desaceleramento salutar da degradação pelos organismos vivos (uma espécie de efeito reversivo), insuficiente porém para suprimi-la (Bernard Bruhnes, *La Dégradation de l'énergie*, Paris, Flammarion, 1909).

A biologia teórica de Bertalanffy faz explicitamente referência a Claude Bernard e à "mecânica orgânica" de Whitehead. Enquanto a física mecânica liga-se aos processos parciais, aos componentes, às seqüências de causalidade lineares, a dinâmica do vivo interessa-se pelo crescimento e a auto-regulação, características dos sistemas abertos. Irredutíveis aos mod-los estáticos e às estruturas mecânicas, a célula e o organismo participam de um processo contínuo de destruição e de regenerescência, regulado para restabelecer um estado estável. Tal é realmente o "mistério capital dos sistemas vivos".[16] "Pálida, abstrata e vazia" à primeira vista, a noção descorada de sistema é entretanto o núcleo, "cheio de promessas ocultas", de uma "revolução orgânica" oferecendo ao olhar "o mundo enquanto organização".

A teoria dos sistemas coloca em jogo as categorias específicas de metabolismo, eqüifinalidade, homeostasia, teleologia. O metabolismo designa as operações de assimilação e de rejeição da troca orgânica (*Stoffwechsel*). Num sistema fechado, o estado final é determinado de maneira unívoca pelo estado inicial; num sistema aberto, ele pode ser alcançado, a partir de condições iniciais diferentes, por caminhos diferentes. Contra o determinismo essencialista, a eqüifinalidade aparece assim constitutiva de qualquer pensamento estratégico. Os comportamentos homeostáticos, enfim, traduzem, segundo uma oscilação de tentativas e erros, a adaptação do sistema em função de cadeias de informação circulares. Na retroação, as seqüências unidirecionais encerram-se em anel de regulação.[17]

Bertalanffy define um sistema por um certo número de elementos em interação entre si e com seu ambiente de acordo com um conjunto de equações. Sua definição formal ilumina com nova luz conceitos outrora carregados de relentos vitalistas ou metafísicos: "O problema central da

[16] Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1993, p. 168.

[17] A homeostasia e a alometria são princípios de retroação e de regulação: a equação alométrica exprime a relação mais simples entre o tamanho de um corpo e seus processos metabólicos.

ciência moderna é a interação dinâmica em todos os domínios da realidade; seus princípios gerais devem ser definidos pela teoria dos sistemas."[18] Enquanto estudo científico das totalidades sistêmicas, sua "teoria geral dos sistemas" exprime uma tendência fundamental do pensamento moderno, em ação na cibernética (com os fenômenos de retroação e de causalidade circular), na teoria da informação e dos jogos (dinâmicas antagônicas e competição racional), nas teorias estratégicas da decisão como na topologia matemática das relações ou na análise fatorial de fenômenos com numerosas variáveis. A física e a química tradicionais tratam de sistemas fechados que tendem a um estado de equilíbrio dinâmico. A teoria dos sistemas abertos aplica-se a um amplo conjunto de fenômenos biológicos e sociais. Os sistemas vivos são com efeito regidos por relações contínuas de entrada e saída, de construção e de destruição, com o seu ambiente.

Uma "mudança geral de atitude e de concepção científica" desenha-se sob a influência das ciências biológicas e sociais. A imagem científica de um mundo mecânico governado por cadeias causais isoladas se desagrega. Contra a glorificação mórbida da tecnologia reinante esboça-se a visão de uma "grande organização" cuja complexidade requer novas categorias e novos conceitos. Desvalorizado pelos princípios explicativos das ciências nomotéticas, eclipsado pelo favor das pesquisas cliométricas, o relato compreensivo das ciências narrativas reivindica novamente um lugar legítimo no movimento dos saberes.

Logo depois da guerra, John Bernal descreveu bem os sintomas dessa mutação do paradigma científico dominante: "Nenhum daqueles que conhecem as dificuldades atuais acredita que a crise da física poderá ser resolvida por um simples passe de mágica ou por uma modificação das teorias existentes. Uma mudança radical é necessária, ela deverá ir muito mais longe que a física. A perspectiva de um novo mundo está em vista, mas antes que ele tome uma forma definitiva é preciso mais experiência e mais discussão [...]. Sua dimensão deve conter uma explicação da origem e da evolução dos novos seres. Nisso se cerrarão fileiras em

[18] Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, op. cit., p. 86.

torno das tendências convergentes das ciências biológicas e sociais, para as quais um modelo regular mescla-se com uma história evolutiva."[19] A unidade do conhecimento científico não é doravante mais assegurada, como em Carnap, pela hegemonia da linguagem física. Ela resulta modestamente do isomorfismo dos domínios e dos discursos. Sob o efeito da prática social das ciências e das técnicas, a separação entre ciências da natureza e ciências do espírito reduz-se com a humanização da natureza e a naturalização reconhecida do humano. Os três pilares do determinismo laplaciano — a crença numa estrutura causal natural ligada a um ideal de inteligibilidade, a fé na capacidade de predição das leis matemáticas, a confiança na fecundidade do reducionismo mecânico — tremem nas bases. Ao lado de uma ciência da ordem emerge uma ciência da desordem. O comportamento dos sistemas governados pelas leis imutáveis não é sempre previsível. A ordem "que pode engendrar seu próprio caos" não é mais sinônimo de lei. A desordem já não se encontra fora da lei.[20]

Já nos satisfizemos por muito tempo com o compromisso em virtude do qual o determinismo mecânico seria aplicável aos sistemas simples e o determinismo estatístico aos sistemas complexos. Teria sido suficiente respeitar seus territórios e organizar sua coexistência pacífica. Ora, os sistemas se imbricam e misturam. As singularidades históricas da evolução atravessam os modelos regulares da física. Em lugar do universo unificado postulado pelo determinismo clássico aparece um folheado perspectivista de níveis de organização diferentes, uma imbricação de sistemas e subsistemas dotados de legislações locais e regionais. Assim, o segundo princípio da termodinâmica não se aplica ao idêntico nos sistemas isolados expostos à degradação da energia e nos sistemas vivos

[19] John Bernal, *Science in History*, Londres, 1957.

[20] Ian Stewart, *Dieu joue-t-il aux dés?*, op. cit., p. 17. Se parece razoável passar da idéia de uma ciência única, unificada por um paradigma dominador, à idéia de saberes científicos distintos cujo isomorfismo permitiria entretanto a circulação e a troca de conceitos sob condição de precauções, essas diversas maneiras de fazer ciência não se acham menos sob o exigente constrangimento de seus objetos específicos.

onde opera a troca orgânica. O próprio conceito de ciência está em jogo. Na medida em que o ideal científico insiste sobre um princípio determinista de inteligibilidade universal como condição de sua própria aventura, a renúncia à capacidade de predição toca-o inteiramente. Ora, "o caos nos diz que, mesmo quando nossa teoria é determinista, todas as suas predições não conduzem a experiências reprodutíveis".[21]

O BAILE DE MÁSCARAS DAS MERCADORIAS

Em meados do século XIX assiste-se a uma verdadeira irrupção das ciências narrativas. Por volta de 1850, a controvérsia do devoniano é saudada pelos paleontólogos como a verdadeira "alocação da história". "Ciência básica da história", a biologia evolucionista dá seus primeiros passos.[22] Os trabalhos de Christian Jorgensen Thomsen, cujo *Guia das antigüidades* aparece em 1856, abrem o campo da pré-história. Em 1867, a Exposição Universal de Paris acolhe pela primeira vez um pavilhão dedicado à história do trabalho contendo uma coleção de ferramentas. No mesmo ano acontece o primeiro congresso internacional pré-histórico. Em *O homem antes da história* (1865), John Lubbock, discípulo de Darwin, introduz os neologismos "paleolítico" e "neolítico". Em 1870, Morgan publica seu *Sistema de consangüinidade e de afinidade da família humana*. O primeiro congresso de estatística internacional realiza-se em Bruxelas em 1854. Quando Adolphe Quételet, pioneiro da "estatística moral", desaparece em 1864, as investigações sobre o "homem médio" são ainda balbuciantes. Os anos 1840 e 1850 são igualmente marcados por pesquisas apaixonadas sobre a conservação da energia e o eletromagnetismo, mas a topologia matemática, as teorias da relatividade, *a fortiori* a revolução quântica ainda estão por chegar. A teoria de Marx inscreve-se nessas efervescências, no cruza-

[21] Ian Stewart, *Dieu joue-t-il auz dés?*, op. cit., p. 407.

[22] Stephen Jay Gould, *Un hérisson dans la tempête*, op. cit., pp. 25 e 88.

mento de uma pesquisa histórica em pleno impulso e de uma ciência física às vésperas de grandes mutações. O livro I do *Capital* aparece em 1867, oito anos depois de *A origem das espécies*, dois anos depois do enunciado das leis de Clausius. As desordens ordenadas do capital exigem também a invenção de uma racionalidade diferente.

A economia clássica inspira-se diretamente na física newtoniana. A carta fundadora de Locke a um membro do Parlamento, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* (1691), é contemporânea dos *Principia* de Newton (1687).[23] À abstração física do espaço corresponde a abstração econômica do mercado que torna trabalhos e riquezas comensuráveis através da relação monetária. Ao tempo físico, homogêneo e vazio corresponde o tempo linear da circulação e da acumulação, cujas perturbações acidentais ou as calamidades naturais estão sozinhas para conturbar a harmonia. A utopia do equilíbrio é o lote comum da mecânica e da economia clássicas. Nascido da multiplicação da troca, o espaço-tempo econômico e monetário uniforme do mercado funda a possibilidade da medida e da lei reduzida a uma regra de sucessão. Ele coloca em cena uma causalidade econômica, que se baseia no caráter fisicamente mensurável do trabalho e do capital, calcada sobre a causalidade física. Constitutivo do pensamento clássico, o conceito de "mercado instituído" permite pensar teoricamente a unidade do espaço de troca e de uma instituição jurídico-monetária de regulação e registrar sua diferença teórica em relação ao simples desenvolvimento empírico de relações mercantis. Ela faz corpo com a própria emergência da lei econômica.

A economia neoclássica de Walras inscreve-se na tradição do equilíbrio determinista, esforçando-se por integrar a ele a contribuição da energética. Seu esforço para preservar o modelo clássico do mercado,

[23] "A economia política clássica que veremos nascer no século XVIII é um dos frutos da reviravolta das concepções relativas ao conhecimento científico que se produz no século XVII" (Henri Denis, *Histoire de la pensée économique*, Paris, PUF, 1977). "Numa cultura e a um momento dado, não há nunca senão uma episteme que define as condições de possibilidade de todo saber" (Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966).

enquanto objeto da ciência econômica, perdura até na economia do caos, que parece oferecer uma possível salvação ao programa de pesquisa neoclássico.[24] O caos vem (por um lado) da economia e a ela retorna. As inconstâncias do mercado e as turbulências da bolsa sempre inspiraram em contrapartida seus teóricos. Sob a influência da mecânica quântica, os processos estocásticos apoderam-se da economia com a revolução econométrica dos anos trinta. Em 1963, Benoît Mandelbrot publica um artigo sobre a variação dos preços, considerado desde então como uma das "fontes da geometria fractal". Consciente das flutuações não mecânicas de preços, e especialmente de suas variações descontínuas, ele renuncia à linearidade. O aleatório não é mais concebido como perturbação acidental, mas como estruturalmente constitutivo da experiência econômica. Um ano mais tarde o *Manifesto fractal prematuro* amplifica essa proposta. A contracorrente do senso comum, ele sublinha a diferença fundamental entre o tempo econômico e o tempo newtoniano. As flutuações aperiódicas dos fenômenos climáticos e dos preços levam a explorar as terras movediças de um "indeterminismo do segundo tipo". "Esses novos modelos diferirão necessariamente dos antigos. Em outros termos, eles imporão uma nova fase do indeterminismo na ciência. Essa mudança não afetará somente os detalhes das respostas, mas as próprias condições que fazem com que uma questão seja bem formulada, suscetível de receber uma resposta, e que por conseguinte valha a pena ser colocada."[25]

Reciprocamente, era inevitável que as teorias do caos ou dos sistemas ejetassem uma disciplina fortemente marcada pelo paradigma da física clássica e alimentada por suas metáforas. Num sistema de concorrência pura e perfeita, existiria, de acordo com a economia neoclássica, um sistema de preços suscetível de assegurar a igualdade da oferta e da

[24] Philip Mirowski, "From Mandelbrot to Chaos in Economic Theory", *Southern Economic Journal*, julho de 1980. Ver também Richard Goodwin, "Economic Evolution, Chaotic Dynamics and the Marx-Keynes-Schumpeter System", em *Rethinking Economics*, G. Hodgson e E. Screpantis, 1991.

[25] Benoît Mandelbrot, "Towards a Second Stage of Indeterminism in Science", *Interdisciplinary Science Review*, vol. 12, nº 2, 1987.

procura em todos os mercados e assim perpetuar o equilíbrio geral. Esse estado de equilíbrio é tão ideal e hipotético quanto os encadeamentos do determinismo matemático. Sua abordagem estática não permite integrar nem a análise do crescimento nem a compreensão dinâmica das flutuações. O equilíbrio espontâneo a que tende supostamente a concorrência perfeita implica jogar novamente sobre fatores exógenos ao sistema a gênese de crises resultantes de uma concorrência falseada e não das leis imanentes de seu desenvolvimento.

As crises não têm lugar nas leis do equilíbrio neoclássico.

E entretanto elas estouram, tão certamente quanto a Terra gira!

Em lugar de um espaço abstrato, a crítica da economia política descobre uma topologia atormentada, recortada em bacias, fontes, poços, escoamentos, um espaço articulado de imbricações e encaixes, cujas falhas e fraturas organizam o metabolismo da troca desigual. Rosa Luxemburgo salientou a função dinâmica da heterogeneidade espacial do mercado mundial. Mas a heterogeneidade do próprio mercado nacional (acesso às matérias-primas, aos transportes, presença e qualificação de mão-de-obra) é permanentemente utilizada pela mobilidade do capital, cujos investimentos e localizações deslocam-se em busca da melhor rentabilidade; de onde, novamente, os fenômenos de espoliação ecológica e de desenvolvimento regional desigual que são uma das molas da acumulação. Do mesmo modo, a crítica da economia política explora não um tempo homogêneo, mas um tempo rítmico, entrecortado de batimentos, de soluços e de crises, um tempo de aumentos e diminuições. Diante desse comportamento estocástico do capital, a razão clássica perde sua gramática.

Equações mecânicas e equações econômicas não decorrem da mesma lógica. No domínio das trocas sociais, "não conhecemos nenhuma relação constante entre as grandezas; as únicas grandezas que chegamos a determinar não possuem mais que um significado histórico desprovido de generalidade". Ainda que chegássemos a determinar as condições presentes, continuaria sendo impossível enunciar predições de ordem quantitativa: "O tratamento quantitativo dos problemas

econômicos não pode nunca consistir senão em *uma história econômica*, jamais em uma *teoria econômica*. [...] Não podemos avaliar as estimações de hoje senão na medida em que elas se exprimem nos preços de hoje."[26] Ora, os preços de hoje determinam retroativamente o valor de ontem. O tempo de trabalho socialmente necessário à produção da mercadoria manifesta-se *a posteriori* na formação dos preços de mercado. A relação circular do valor e dos preços, que deixa perplexos tantos economistas aferrados em pensá-la em termos de transformação, funciona em Marx sobre o modo das teorias da informação. A informação sobre os preços retrodetermina o valor: "O preço diferencia-se do valor não somente como o Nominal se distingue do Real, não somente por sua denominação em ouro e prata, mas porque o segundo aparece como a lei dos movimentos que o primeiro descreve. Ora, eles são constantemente diferentes e não coincidem nunca, a não ser em casos inteiramente fortuitos e por exceção."[27] Do mesmo modo que a substância spinozista é anterior "em natureza" (e não cronologicamente) às afecções que a determinam, o valor é logicamente anterior aos preços que o determinam.

A economia aparenta-se com efeito a um sistema aberto, não linear. Os modelos econométricos têm a maior dificuldade em integrar a incerteza irredutível dos investimentos, das mutações tecnológicas, das crises monetárias e das quebras das bolsas de valores. Num raciocínio estratégico, a hipótese de um preço de equilíbrio único e estável não se sustenta mais. Enquanto sistema aberto, a economia vê-se constantemente confrontada com a questão das "externalidades" onde se apagam suas próprias fronteiras. Assim, para um neoclássico como Arthur Pigou, a "fraqueza dos desejos para as satisfações longínquas" justifica a intervenção corretiva do Estado. Os agentes privados, conduzindo-se em função apenas das utilidades e desutilidades privadas, seriam incapazes de determinar uma afetação otimal dos recursos levando em conta o produto

[26] Ludwig von Mises, *Calcul économique et régime socialiste*, Londres, 1938. O argumento de von Mises, como os dos outros epígonos da escola austríaca, inscreve-se porém na busca de um fundamento subjetivista da economia.

[27] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit., pp. 72 e 128.

marginal social e efeitos externos como a poluição, a saúde, o desemprego.[28] A distinção entre produto privado e produto social é crucial e reveladora. Os desfalecimentos do mercado manifestam aí uma contradição intrínseca, irredutível à informação factiva tão cara a Hayek.

Sob o constrangimento de seu objeto específico — a economia política —, as aporias do *Capital* acentuam uma maneira de fazer ciência e os seus limites. Tais aporias levantam problemas, sem resposta no universo epistemológico do século XX, cuja fecundidade salta à vista em nossos dias. A lenda insustentável de um Marx economista newtoniano persiste entretanto: "As leis da física segundo as quais Marx tentou modelar as leis da história nunca existiram. Se Newton não podia predizer o comportamento de três bilhas, como podia Marx predizer o de três pessoas? Toda regularidade no comportamento de grandes ajuntamentos de partículas ou de pessoas deve ser estatística, e isso tem um gosto filosófico bem diferente. Retrospectivamente, podemos ver que o determinismo da física pré-quântica não pôde evitar a derrocada ideológica senão mantendo separadas as três bilhas do emprestador sob garantias."[29] Contrariamente a essas afirmações imprudentes, Marx sabe pertinentemente que a relação social combina mais de três bilhas e três corpos. A economia não é para ele um sistema fechado, autônomo em relação ao político, mas uma espécie de "mecânica hereditária", que conta uma história inscrita nas determinações incertas da luta. Esse o motivo por que, no calvário da mercadoria, o valor de hoje se mede pelo efeito retroativo dos preços de amanhã, eles mesmos condicionados não por uma causalidade linear puramente econômica, mas pelas relações políticas e sociais. De onde a circularidade lógica das determinações e a anteci-

[28] Arthur Cecil Pigou, *L'Économie du bien-être*, Londres, 1912-1920. Conceber a economia como um sistema aberto conduz a modificar os termos de certos debates, como a discussão sobre os fatores endógenos e exógenos na deflagração e na solução das crises. Como sistema aberto, os efeitos tornam-se incessantemente causas, de modo que não há mais grande sentido em classificar a inovação tecnológica ou as guerras segundo a alternativa endógena-exógena.

[29] Ian Stewart, *Dieu joue-t-il aux dés?*, op. cit., p. 66.

pação permanente de um futuro (os preços) que, como nos sistemas homeostáticos, não cessa de agir sobre o presente (o valor).

Certamente seria tão ridículo quanto anacrônico fazer de Marx um pioneiro do caos determinista. Em compensação, é legítimo esclarecer suas dificuldades, seus impasses confessados, suas hesitações reconhecidas, pela evolução da cultura científica e pela visão do mundo para cujo desenho ela contribui. Seu interesse pelo atomismo de Demócrito e Epicuro prepara-o para as interrogações do atomismo moderno. Se ele parece aderir a uma representação determinista, continua com efeito ligado ao jogo do porvir que se fende e abre sob a flecha: "Assim, nenhuma parte poderá erguer limites, e incessantemente se abrirá ao vôo da flecha uma nova perspectiva."[30]

Em que esse Marx, tão sensível às turbulências da luta, é ainda determinista? Contrariamente ao que pretendem em uníssono Jean-Paul Sartre, Karl Popper e Jean-Yves Calvez, Marx não é um representante do determinismo filosófico.[31] Leis internas e imanentes, as leis econômicas do *Capital* são históricas, mutáveis e modificáveis. A natureza, que não pode ser determinada senão por si mesma, autodetermina-se pelo desenvolvimento conflitual de poderes e de forças em repouso, de capacidades em potência, de virtualidades e de potencialidades, por um jogo de interdependências e de interações sem vontade nem entendimento soberanos.

As ciências sociais ressaltam nessa perspectiva as ciências da evolução, onde o futuro, submetido a parâmetros variáveis, é imprevisível sem ser indeterminado; onde as singularidades históricas dividem o porvir e o ramificam em numerosos canais. De onde um conhecimento histórico, mais compreensivo que preditivo, dos borboleteamentos do real. Basta pouco para que se abram ramos e bifurcações oferecendo a cada situação um multiplicidade de saídas possíveis.

[30] Lucrécio, *De la nature*, op. cit.

[31] "Quanto à questão de saber se Marx foi determinista, para mim a resposta não é problemática, é categórica: não, na medida em que ele conhecia o determinismo e na medida em que o rejeitou" (Michel Vadée, "Marx était-il déterministe?", revista *M*, nº 73, outubro de 1994, em resposta a um artigo de Yvon Quiniou, "Marx penseur déterministe", publicado em *M*, nº 71, junho de 1994).

Introduzindo a história na economia à maneira como Hegel temporaliza a lógica, Marx pensa uma economia turbilhonante, cujos círculos de círculos e as figuras vertiginosas fascinam hoje os físicos do caos: "Efetivamente, ciclos econômicos, aproximativamente periódicos, foram observados. Em níveis ainda mais elevados de desenvolvimento, deveria haver *uma economia turbulenta com variações irregulares e uma dependência sensitiva das condições iniciais*. Não é desarrazoado afirmar que vivemos atualmente numa tal economia." De modo que "se houver a tentativa de fazer uma análise mais quantitativa, tropeça-se imediatamente sobre o fato de que os ciclos e outras flutuações da economia têm lugar sobre um fundo geral de crescimento".[32] No *Capital*, a organização conceitual do tempo coloca precisamente em evidência essa superposição de periodicidades diferentes (tempo de trabalho distinto do tempo de produção, ciclos a-sincrônicos da produção, da circulação, da reprodução, rotações articuladas de capital fixo e de capital circulante). Ela torna inteligíveis as variações irregulares de uma economia turbulenta do desequilíbrio, sob o efeito retroativo da determinação temporal do valor pelos preços.

A economia dinâmica de Marx apresenta-se já como um sistema instável sensível às condições iniciais. Ela anuncia, dentro de seus próprios limites, a teoria geral dos sistemas, a ecodinâmica, o pensamento ecológico. O capital gira sobre si mesmo, rompe-se em torções e em flexões. As relações sociais exibem nessas formas rompidas sua estupidificante coreografia.[33] Esses motivos caóticos são os da lógica dialética do *Capital*. Como as "forças diretrizes" de Claude Bernard, suas leis tendenciais reabilitam causalidades múltiplas (funcionais, estruturais, recíprocas, morfológicas, seladas, acidentais, metonímicas, simbólicas) há muito desdenhadas em favor somente da causalidade mecânica. As curvas dos preços enrolam-se em torno de um valor virtual. A igualiza-

[32] David Ruelle, *Hasard et chaos*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 110.

[33] "Turbulências, deslizamentos de ciclones sobre os anticiclones, como sobre a carta do tempo. Nós de palha. Um conjunto de relações. Nuvens de anjos que passam. Ainda um golpe, a dança das chamas" (Michel Serres, *Éclaircissements*, Paris, Flammarion, "Champs", p. 180).

ção do valor de mercado para alcançar o valor real "obtém-se pelas *oscilações constantes* da primeira". A lei do valor, diferentemente das leis abstratas da física clássica, impõe-se como "conexão interna" e "estrutura interna oculta". "Ordem da desordem", a lei do valor regula assim do interior o jogo das aparências, como uma espécie de estranho ímã que controlaria os desvios do mercado. Aos pontos singulares das bifurcações abertas à esperança aplica-se a escolha estratégica, a visada do arqueiro hábil em atingir esses possíveis em pleno vôo.

A querela não raro obscura sobre a teleologia torna-se clara então de outro modo. Marx saudou calorosamente o "golpe mortal" desferido por Darwin "à teleologia nas ciências da natureza". Esse entusiasmo é coerente com sua admiração por Spinoza, cuja filosofia da substância exclui qualquer recurso às causas finais: "A natureza não tem um fim prescrito e todas as causas finais não são mais que ficções dos homens."

O que Marx sustenta em Darwin é o combate contra a velha teleologia religiosa, que confere à história do mundo um destino e um fim providenciais. Mas um comportamento sistêmico auto-regulado, condicionado e orientado pela estabilidade de um estado final, pode ser chamado de teleológico em outro sentido. A teoria dos sistemas lança uma nova luz sobre uma antiga dificuldade. A "ciência alemã" nunca renunciou à teleologia em favor da causalidade mecânica pura e simples. Kant reivindica essa teleologia como estrita "finalidade interna". Schelling evoca a natureza como "um todo organizado a partir de si mesmo e organizando-se a si mesmo". A doutrina hegeliana do conceito desenvolve *a teleologia do vivo*: "A teleologia acha-se em oposição por excelência ao mecanismo, no qual a determinidade colocada no objeto é essencialmente, como exterior, uma determinidade na qual não se manifesta nenhuma outra determinação [...]. Pode-se dizer da atividade teleológica que nela o termo é o começo, a conseqüência o fundamento, o efeito a causa, que ela é um devir do devindo [...]." Concebida como a ação dirigida para uma meta, inscrita na imanência dos processos reais, trata-se doravante de uma teleologia laicizada, em que as contribuições da ciência contemporânea sobre a auto-organização, a regulação em anel, os controles homeostáticos renovam o conteúdo.

Em Marx, a relação dos preços com o valor, o papel da moeda como pressuposto da própria circulação, o papel do mercado como pressuposto do trabalho abstrato são tantos outros sinais da passagem do ponto de vista mecanicista para o ponto de vista teleológico assim compreendido. O capital enquanto sujeito, a troca orgânica, a autodeterminação do valor aparecem como momentos de uma totalidade cuja dinâmica rigorosamente imanente não deixa subsistir nenhuma exterioridade.[34] Do mesmo modo, o lucro médio do capital individual não é imediatamente determinado pelo trabalho excedente diretamente extraído da produção, mas *a posteriori*, pela quantidade de trabalho excedente total extorquido pelo capital total. O capital individual recebe assim uma parte proporcional à sua parte no capital total.

Desse ponto de vista, a ordem do capital é teleológica.

Eliminando as causas finais (assim como os conceitos de organização, de totalidade, de diretividade), o paradigma determinista clássico foi extraordinariamente fecundo para as ciências físicas. O vitalismo continuava ao contrário suspeito de nostalgias teleológicas aos relentos místicos. Inerente às ciências do ser vivo, essa tentação dava entretanto conta à sua maneira do funcionamento retroativo e dos efeitos de reciprocidade dos sistemas. A causalidade mecânica, em sentido único, não representa os comportamentos adaptativos regulados pela busca de um estado final. A teleologia reaparece assim, não como a realização de um destino ou como a perseguição de uma meta exteriormente fixada, mas como auto-regulação imanente à busca de um estado estacionário. Ainda que a interpretação dos eventos à luz desse estado final seja propícia às fantasmagorias religiosas do melhor dos mundos possíveis, essa finalidade pode tomar um outro sentido que o antropomórfico. Sinal de uma "dependência para com o

[34] Gramsci percebeu com acuidade essa ambivalência da teleologia: "Não existe no termo e na concepção da missão histórica uma raiz teleológica? Com efeito, em numerosos casos, ela toma um valor equívoco e místico. Mas em outros casos ela tem uma significação que, depois do conceito kantiano da teleologia, pode ser sustentada e justificada pela filosofia da práxis" (*Cahier de prison 11*, op. cit., p. 224).

futuro", ela significa então um efeito de "causalidade inversa", cujas condições a vir determinam a orientação do processo.

Considerando o capital como uma relação social dinâmica em desequilíbrio crônico, Marx entrevê, sem ainda poder decifrá-los, "os traços do caos sobre a areia do tempo".[35] Sobre a via de preenchimentos e de singularidades históricas inacessíveis ao aperfeiçoamento puro e simples do cálculo, sua ciência é inicialmente uma crítica das formas mercantis.

Se não se trata somente de interpretar o mundo, de que se trata então?

Certamente de mudá-lo.

Marx parece às vezes anunciar o devir ciência da filosofia, como se a certeza positiva das luzes devesse levar definitivamente a melhor contra as obscuras incertezas hermenêuticas. Seu prefácio ao *Capital* começa assim por render uma vibrante homenagem às leis naturais da física, mas ela acaba por sublinhar o caráter polêmico do conhecimento enquanto produção social: "No terreno da economia política, a livre pesquisa científica encontra bem mais inimigos que em outros campos de exploração." Prisioneira das servidões terrestres, essa livre pesquisa, de acordo com as imagens heroicizadas da ciência e dos sábios, permanece trivialmente sobre "o campo de batalha", onde ela encontra "as paixões mais vivas, mais mesquinhas e mais odiáveis do coração humano, todas as fúrias do interesse privado".[36] Científica num certo sentido e numa certa medida, a crítica da economia política está assim condenada a enfrentar as ilusões ideológicas da opinião sem poder escapar completamente aos logros do fetichismo. Ela evoca e chama as sutilezas a vir de uma "mecânica orgânica", o conhecimento ondulante de uma desordem ordenada, em suma, uma outra maneira de fazer ciência.

[35] Ian Stewart, *Dieu joue-t-il aux dés?*, op. cit.

[36] Karl Marx, prefácio à primeira edição do *Capital*, op. cit.

11. Os tormentos da matéria (Contribuição à crítica da ecologia política)

Mau gênio produtivista ou anjo da guarda ecologista?

Que façam dele o responsável pelo produtivismo burocrático e suas catástrofes ou se pretenda torná-lo um partidário inconteste dos verdes, sempre se encontrarão em Marx trechos suscetíveis de alimentar um e outro discursos. Dos escritos da juventude às *Notas sobre Adolph Wagner*, sua obra não é certamente homogênea. Mas, em termos da época presente, caminhos há muito obstruídos pelo pesado edifício das vulgarizações didáticas começam novamente a se abrir.

Com toda a certeza, seria anacrônico exonerar Marx das ilusões prometéicas de seu tempo. Seria igualmente abusivo fazer dele um pregador descuidoso da industrialização a qualquer preço e do progresso em sentido único. Não se teria condições de confundir as questões que ele levantou com as respostas oferecidas ulteriormente pelos epígonos social-democratas ou stalinianos. Neste, como em outros pontos, a contra-revolução burocrática na URSS marca uma ruptura.

As pesquisas de Vernadski, Gause, Kasharov, Stanchiski davam passagem a uma ecologia pioneira, que teria podido integrar-se às promessas de "transformação do modo de vida" dos anos vinte. As datas são eloqüentes. Em 1933, Stanchiski foi preso, sua aventura interrrompida, suas idéias banidas das universidades soviéticas. Os delírios produtivistas da coletivização forçada, os entusiasmos pela industrialização acelerada, o frenesi stakhanovista tornavam-se incompatíveis com as inovações de uma ecologia crítica. No momento em que os ideólogos do regime inventavam "a construção do socialismo num só país", ela teria obrigado a pensar o desenvolvimento da economia soviética dentro das exigências de seu ambiente mundial. Teria

exigido escolhas democráticas de prioridades e do modo de crescimento, em absoluta contradição com o confisco do poder e a cristalização dos privilégios. Enfim, uma certa idéia da interdependência entre o homem e a natureza, uma consciência de sua dupla determinação social e natural teriam batido de frente com o voluntarismo burocrático que fazia do homem o "capital mais precioso".

Depois da Segunda Guerra Mundial, o renascimento da ecologia crítica contribuiu para desfazer a crença num fim redentor da história, em que a humanidade reconciliada consigo mesma desfrutaria pela eternidade da plenitude dos tempos. Ao perfurar esses sedimentos ideológicos para encontrar novamente o filão teórico abandonado, as interrogações atuais permitem compreender de outro modo as de ontem.

UM SER NATURAL HUMANO

Marx concebe a relação de produção, indissociavelmente, como uma relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, mediada pelo trabalho. A irredutibilidade do vivente não desaparece na socialização da natureza. Assim, "a primeira premissa de toda a história humana é com toda a certeza a existência de seres humanos vivos individuais". Desde os *Manuscritos de 1844* a natureza é designada como "o corpo inorgânico do homem". Enquanto ser natural humano, "o homem é imediatamente *ser da natureza*". De um lado, enquanto *ser natural vivo*, ele é "provido de forças naturais, de forças vitais". De outro lado, enquanto ser natural "de carne e osso, sensível, objetivo, ele é, tal como os animais e as plantas, um ser passivo, *dependente e limitado*".[1] A fórmula do *Capital*, ao considerar o trabalho o pai das riquezas materiais e a natureza sua mãe, não é portanto lançada ao acaso: ela se inscreve numa estrita continuidade.

A abordagem do jovem Marx inaugura com efeito o longo percurso crítico da economia política. O fato de o homem pertencer à natureza ou,

[1] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1962, pp. 136-138.

mais exatamente, seu "ser natural", significa que sua força de trabalho consumida no processo de produção é, originalmente, força vital. O ser natural é "um ser natural humano". Nessa humanidade, a determinação natural nega-se sem se abolir. O fetichismo da mercadoria não se contenta em mudar as relações humanas em coisas: ele degrada igualmente o natural à condição de "bestial". A inversão dos papéis e dos valores é geral: "Temos assim, como resultado, que o homem não se sente mais livremente ativo senão em suas funções animais, comer, beber e procriar, quanto mais ainda na moradia, nas coisas da casa etc., e que, em suas funções de homem, ele não se sente mais que animal. O bestial torna-se o humano e o humano torna-se o bestial. Comer, beber, procriar são certamente também funções autenticamente humanas. Mas, separadas abstratamente do resto do campo das atividades humanas e tornadas assim o fim último e único, elas são bestiais."[2] Em lugar de enriquecer a humanidade, as carências determinadas pelo capital são unilaterais e compulsivas. São elas que possuem o homem, e não o inverso. Essa liberdade negada remete-o não mais a uma bestialidade original ou natural, mas a uma bestialidade social, que pode muito bem revelar-se mais feroz ainda.

A negação da humanidade no homem coloca a reconquista de sua naturalidade como condição de sua emancipação. Esse o motivo por que, depois de ter afirmado a identidade do humanismo e de um naturalismo conseqüente, o jovem Marx designa simplesmente o comunismo como um "naturalismo consumado".

Essa problemática conduz à crítica da economia enquanto campo de racionalidade parcelar, à autonomia ilusória. A capacidade do homem vivo em produzir trabalho excedente remete em última análise a um fato "extra-econômico": "O *único fato extra-econômico* é que o homem não precisa de todo o seu tempo para produzir artigos de primeira necessidade e que ele dispõe de tempo livre além do tempo de trabalho necessário à sua subsistência, de tal modo que ele pode eventualmente efetuar um trabalho excedente."[3] Marx insiste com notável

[2] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 61.
[3] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit.

constância nessa exuberância do trabalho vivo, cuja impetuosidade vai mais longe que o cálculo econômico e faz rebentar a camisa-de-força de sua medida.

Em ação desde 1844, essa lógica não se extingue com a liquidação da consciência filosófica. Ao contrário, ela continua o seu caminho.

1) Colocando o princípio de um monismo radical, Marx afirma o primado do vivente e humilha o espírito convocado à sua miserável dependência para com a matéria. Primeiro comer e vestir-se, diz Hegel. O homem é inicialmente um corpo que anda e que respira, reforça Marx. "Na origem ele é natureza", "um ser natural objetivo". Tudo parte daí.

2) As antinomias filosóficas clássicas (entre materialismo e idealismo, entre natureza e história) resolvem-se nesse monismo radical. Marx rompe o círculo vicioso de oposições falaciosas. Enquanto uma certa ecologia contemporânea ressuscita a querela do naturalismo e do humanismo, ele sugere, ao contrário, que "naturalismo conseqüente" e humanismo são uma coisa só. A contradição formal entre materialismo e idealismo resolve-se em sua unidade. Do ponto de vista dessa unidade íntima, "só o naturalismo é capaz de compreender o ato da história universal". Decorre daí uma reviravolta da relação entre sujeito e objeto, uma transformação das próprias noções de sujeito e subjetividade, de objeto e objetividade: "Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo." A objetividade supõe a incompletude e a alteridade... do sujeito.

3) O fato de o homem pertencer originalmente à natureza ou, de maneira mais exata, seu "ser natural", implica igualmente que ele se acha antes de tudo "provido de forças naturais, de forças vitais". O que aparece como "força de trabalho" no processo de produção é realmente, em sua origem, "força vital". Essa determinação natural persiste na determinação social da força de trabalho. Qualquer que seja o seu orgulho, o homem continua sendo animal e continua sendo planta. Enquanto o lucro parece surgir "*ex-nihilo*", a teoria da exploração e da mais-valia elucida no *Capital* o mistério desse nada. Mas a capacidade da força de trabalho em fornecer mais que o necessário

à sua própria reprodução manifesta a um só tempo uma propriedade enigmática da "força vital".

4) A "dependência" irredutível do homem para com sua determinação primeira manifesta-se na carência natural, ponto de partida de qualquer sistema de carências. Ele exprime a relação de incompletude do homem com a natureza, enquanto relação da parte com o todo. Sua finitude não cessa de evocar-se nele pela falta. E antes de tudo pela fome, inextinguível reivindicação do corpo que não pára de trazer o espírito para a terra e de forçá-lo a "confessar" sua miserável condição material.[4]

5) O que foi rebaixado deve ser realçado. Marx ressalta o anjo já prestes a tornar-se besta. O homem é um ser natural, mas é "um ser natural humano". Nessa humanidade, a natureza nega-se sem se apagar. Ela fende-se e diferencia sem romper-se. Da mesma forma que o ser e o nada se unem no devir, o natural e o humano se unem na história, que é o devir específico de ambos. Pois "nem a natureza no sentido objetivo, nem a natureza no sentido subjetivo existem imediatamente de uma maneira adequada ao ser humano". Em sua particularidade, distinta de sua universalidade natural, o homem é portanto especificamente determinado por sua historicidade: a história é seu ato de nascimento. Daí por que, longe de opor-se à natureza numa antinomia insuperável, "a história é a verdadeira história natural do homem".

Essa atitude dinâmica do jovem Marx conserva-se para além dos remanejamentos teóricos ulteriores. Sob todas as formas da produção, a força de trabalho humana é sempre concebida como "exteriorização de uma força natural". No trabalho, o homem "se opõe enquanto poder natural à matéria da natureza". Ele age enquanto homem "exteriormente sobre a natureza e a modifica, modificando ao mesmo tempo sua própria natureza", e "desenvolve as potencialidades que ali repousam".[5]

[4] Ver Dionys Mascolo, *Le Communisme, révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*, Paris, Gallimard, 1953; Agnès Heller, *La Théorie des besoins chez Marx*, Paris, UGE, 1978; Philippe Bayer, *Besoin radical et contradiction radicale chez Marx*, texto fotocopiado, Poitiers, fevereiro de 1992.

[5] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, Paris, Flammarion, "Champs", t. I, 1985, p. 139.

A crítica de um em-si natural, não mediado pelo homem, e da autonomia alegada da consciência para com a natureza, é aqui frontal. A história não é nem um conjunto caótico de fatos (como em Schopenhauer), nem uma estrutura significativa unificada (como em Hegel). O mundo enquanto totalidade articulada não está submetido a nenhuma idéia unitária que lhe conferiria um sentido. Factualidade antiutópica por excelência, último chamado da finitude natural, a morte ilustra a impotência de qualquer metafísica e de qualquer teodicéia. A este limite detém-se a determinação própria da humana liberdade. É essa também a razão por que a morte conserva-se fora do campo filosófico. Há muita coisa para dizer sobre ela, mas pouca para pensar.

O caminho aberto pelos *Manuscritos de 1844* e as *Teses sobre Feuerbach* desemboca dez anos mais tarde nos desenvolvimentos magistrais dos *Grundrisse*. A criação de valor excedente absoluto pelo capital leva o círculo da circulação a ampliar-se constantemente. A produção dominada pelo capital implica portanto "*um círculo incessantemente ampliado da circulação*, tanto no caso em que esse círculo cresça diretamente, quanto no caso em que se transforme um maior número de seus pontos em pontos de produção". A tendência a criar o mercado mundial se acha assim "imediatamente implícita no conceito de capital".

A produção de valor excedente baseada no aumento das forças produtivas exige, por outro lado, "a produção de novo consumo", primeiramente pela "ampliação quantitativa do consumo existente"; em segundo lugar, pela extensão das carências existentes a um círculo mais amplo; em terceiro lugar, pela "produção de novas carências" e a "criação de novos valores de uso". De onde "a exploração da natureza inteira", "a busca de novas qualidades úteis nas coisas", "a troca em escala universal de produtos fabricados sob todos os climas e em todos os países", os novos "tratamentos (artificiais) aplicados aos objetos naturais" para dar-lhes novos valores de uso. De onde, enfim, "*a exploração da Terra em todos os sentidos*, tanto para descobrir novos objetos utilizáveis quanto para dar novas propriedades de utilização aos antigos; e utilizar como matérias-primas suas novas qualidades; o desenvolvimento máximo das ciências da natureza; a descoberta, a criação, a satisfação de novas carências surgidas da própria sociedade".

A produção baseada no capital cria ao mesmo tempo a indústria universal e um sistema de exploração universal das propriedades naturais e humanas. Nada mais parece ter um valor superior em si ou ser justificado por si fora desse círculo da produção e das trocas sociais. É portanto somente o capital "que cria a sociedade civil burguesa e desenvolve *a apropriação universal da natureza* e da própria conexão social pelos membros da sociedade". Daí sua "grande influência civilizadora". Ele gera um nível de desenvolvimento social em relação ao qual todos os desenvolvimentos anteriores aparecem como uma idolatria natural local e limitada. Com a produção capitalista propriamente dita, "a natureza torna-se um mero objeto para o homem, uma simples questão de utilidade, ela deixa de ser reconhecida como uma potência por si; e mesmo o conhecimento teórico de suas leis autônomas não aparece senão como um ardil visando a submetê-la às carências humanas, seja como objeto de consumo, seja como meio de produção". Essa dinâmica do capital põe de cabeça para baixo "as barreiras e os preconceitos nacionais". Ela derruba "os obstáculos que freiam o desenvolvimento das forças produtivas, a extensão das carências, a diversidade da produção e da exploração e o intercâmbio das forças naturais e intelectuais".

Se ele supera "de maneira ideal" cada obstáculo desse tipo, o capital "nem por isso o supera realmente". Sua produção "move-se em contradições que são constantemente superadas, mas também constantemente colocadas". A universalidade a que ele aspira choca-se com os limites inerentes à sua própria natureza, que fazem dele, num certo momento de seu desenvolvimento, "o obstáculo maior a essa mesma tendência à universalidade".[6]

Esse texto decisivo penetra no âmago da contradição que assombra o modo de produção capitalista:

[6] Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, op. cit., t. I, pp. 346-349.

1) A criação de valor excedente absoluto constitui a chave da aceleração histórica inerente à reprodução ampliada e à mundialização da produção mercantil generalizada. Elas estão "imediatamente implícitas no conceito de capital". Em 1858, uma tal compreensão manifesta uma surpreendente capacidade de antecipação teórica.

2) O primado do valor de troca, em sua unidade contraditória com o valor de uso, permite um distanciamento (um "desenraizamento") em relação à natureza e a suas exigências. O "momento" da produção subordina-se ao do comércio, tornado mediação necessária entre produções imediatamente heteronômicas e mediatamente interdependentes. Daí resulta uma metamorfose da agricultura, que se emancipa de suas condições e regulações naturais para cair sob a lei implacável da produção mercantil. Pode-se lamentar que Marx não tenha estendido essa compreensão às matérias-primas, à energia, ao meio ambiente. Lembremos entretanto, para seu desencargo, o lugar ainda determinante da agricultura nos países mais desenvolvidos de seu tempo e os limites da industrialização. O *Capital* é anterior ao aparecimento do imperialismo financeiro moderno.[7]

3) A "produção de valor excedente relativo" e a caça aos ganhos de produtividade não exigem apenas uma ampliação constante da esfera da produção e uma fuga para a frente produtivista, mas também uma ampliação simultânea proporcional da esfera da circulação e uma metamorfose constante das carências. O aumento ilimitado da produção não pode com efeito ser absorvido só pela extensão quantitativa do consumo. Ele leva à "produção de novas carências e à descoberta e criação de novos valores de uso". A lógica própria do capital anuncia assim o surgimento da sociedade de consumo.

4) Esse turbilhão, onde produção e circulação acarretam-se mutuamente, tem por conseqüência inédita "a exploração da natureza inteira". O termo não reveste aqui um sentido necessariamente pejorativo por analogia com a exploração do trabalho humano. Ele sublinha um dinamismo fecundo, levando à "busca de novas qualidades úteis nas coisas" e à universalização das carências (logo, da própria humanidade) para além das barreiras naturais e das particularidades climáticas. Disso resulta uma curiosidade insaciável, uma busca febril de "novas qualidades" na matéria, um desenvolvimento sem precedentes da ciência e das próprias carências sociais. A aplicação à natureza da noção de exploração nem por isso teria como ser fortuita. Ela referencia uma contradição e sugere caminhos, logo abandonados pela ortodoxia, que Walter Benjamin soube encontrar no momento em que o maior perigo aguçava o sentido do risco: "Tal como é concebido no presente, o trabalho visa à exploração da natureza, exploração que com ingênua suficiência costuma-se opor à do proletariado [...]. À idéia corrompida de trabalho corresponde a idéia complementar de uma natureza que, de acordo com a fórmula de Dietzgen, aí está, grátis." Essas concepções complementares do trabalho e da natureza opõem-se à idéia de que "os produtos aproveitam ao trabalhador" e à idéia de um trabalho que, "longe de explorar a natureza", estaria em condições de "fazer nascer dela as criações virtuais que repousam em seu seio".[8] Portanto, um trabalho que já não seria uma atividade sob coação na verdade já não seria nem mesmo um trabalho, mas uma livre atividade criadora.

5) Sob o látego do capital, a formação de um "sistema de exploração universal das propriedades naturais e humanas" aciona um processo de dessacralização da natureza. Se essa dessacralização toma inelutavelmente a forma alienada do desencantamento, a constatação não comporta nenhum traço de nostalgia passadista para com um mundo encantado. O capital apenas cria, sob as fomas ainda religiosas do fetichismo, as precondições de uma secularização da existência humana liberada de seus pesadelos místicos.

6) Levado por seu impulso, esse entusiasmo prometéico passa diretamente da desmitificação da natureza à sua "apropriação universal", louvando na socialização integral das relações humanas a influência

[7] Ver Ted Benton, "Marxism and Natural Limits", *New Left Review*, novembro de 1989.

[8] Walter Benjamin, *Thèses sur le concept d'histoire*, op. cit., tese XI.

unilateralmente "civilizadora" do capital. Por muito tempo suportada como um poder misterioso e tirânico, a natureza fica enfim reduzida a "mero objeto para o homem" e a "uma mera questão de utilidade". A própria ciência finge submeter-se às suas leis para melhor roubar-lhe seus segredos e colocá-los a serviço da produção e do consumo.

7) Um dos índices essenciais da civilização reside em seu grau de universalização. A "tendência a criar um mercado mundial" derruba inelutavelmente as barreiras estreitas da tradição e dilacera a linha de horizonte. Ela parece mandar para o espaço, irremediavelmente, os "preconceitos nacionais" e pôr um termo à divinização mágica da natureza. Voltamos a encontrar aqui os acentos admirativos do *Manifesto comunista* diante da energia do capital em destruir e revolucionar "constantemente tudo isso", em liberar a extensão e a diversificação das carências. Pois o homem não é uma essência intemporal, mas a unidade de suas próprias carências, que o determinam dentro de uma relação de troca e de enriquecimento recíproco tanto com o seu meio natural quanto com o seu meio social. O desenvolvimento quantitativo e qualitativo das carências é portanto um enriquecimento de sua personalidade genérica e individual. Nenhum traço aqui de robinsonada. Nenhuma nostalgia por uma humanidade original vivendo em harmonia elementar com a natureza.

8) Nem por isso Marx se lança a uma apologia cega do "progresso". O desenvolvimento das carências é certamente um enriquecimento em potência da personalidade. Mas sua determinação pelas exigências do capital, pela alienação do trabalho e pela reificação mercantil faz delas carências mutiladas. A dessacralização da natureza esboça assim um gesto emancipador para logo ceder à tirania de novos fetiches e ao desencantamento patente das relações mercantis. A universalização em tela é uma universalização truncada, que não cessa de se negar, chocando-se contra as barreiras do capital tornado em si mesmo seu próprio limite.

Esses desenvolvimentos ilustram as variações de Marx sobre o conceito de natureza. Seu desgosto precoce pelo naturalismo romântico e suas mitologias duvidosas é o que basta para muitos exegetas

apressados atribuir-lhe uma vontade sem rédeas de possuir e de dominação da natureza. Em contraste com os socialistas vulgares e produtivistas, ele entretanto jamais considera que a natureza seja ofertada "de graça". Assim, "a primeira premissa de toda a história humana é com toda a certeza a existência *de seres humanos vivos individuais*. O primeiro fato a estabelecer é portanto a organização física desses indivíduos e as relações que daí resultam com o resto da natureza. Evidentemente, não podemos entrar aqui nem na verdadeira natureza física do homem, nem nas condições naturais em que a humanidade se acha mergulhada — geológicas, hidrográficas, climáticas, e assim por diante. Todo escrito histórico deve partir dessas bases naturais e de suas modificações no curso da história pelo viés da ação dos homens".[9]

Contrariamente ao que pretende Lukács, a determinação natural não se extingue na socialização histórica. "Corpo inorgânico do homem", a natureza aparenta-se, no jovem Marx, à substância spinozista. Desse modo, ele não reduz apenas ao trabalho as fontes da riqueza material. A fórmula segundo a qual o trabalho é seu pai e a terra sua mãe, reforçada pela demonstração darwiniana da continuidade do biológico e do cultural, é retomada literalmente por Engels: "O trabalho, dizem os economistas, é a fonte de toda riqueza; ele o é efetivamente [...] conjuntamente com a natureza que lhe fornece a matéria que ele transforma em riqueza."[10] As *Glosas marginais ao programa do partido operário alemão* insistem ainda mais no assunto: "O trabalho não é a fonte de toda a riqueza. A natureza é tanto a fonte dos valores de uso quanto *o trabalho, que não é outra coisa senão a manifestação de uma força da natureza*, a força de trabalho humana."[11]

[9] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit.

[10] Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, op. cit., p. 171. Essa abordagem dispõe Marx a acolher favoravelmente as intuições ecologistas de Liebig. Rejeitando ainda a noção de rendimentos decrescentes, ele é com efeito sensível à distinção entre agricultura de espoliação e agricultura de recuperação, tanto como à oposição entre grande exploração rural e agricultura em pequena escala, grandes aglomerações urbanas e urbanização dispersa.

[11] Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit.

Alfred Schmidt defende de maneira convincente que para Marx a natureza é irredutível a uma categoria social: "Entre as propriedades inatas da matéria, o movimento é a primeira e a mais importante, não apenas enquanto movimento mecânico e matemático, mas mais ainda como instinto, espírito vital, força expansiva, *tormento da matéria* (para empregar a expressão de Jacob Böhme) [...]. Na seqüência de sua evolução, o materialismo torna-se estreito, *o mundo sensível perde o seu encanto original e torna-se a materialidade abstrata do geômetra.* O movimento físico é sacrificado ao movimento *mecânico ou matemático.* O materialismo se faz misantropo. Para poder dar combate ao espírito misantropo e desencarnado em seu próprio terreno, o materialismo se vê forçado a mortificar a própria carne e tornar-se asceta. Ele apresenta-se como um ser de razão, mas desenvolve igualmente a lógica inexorável do entendimento."[12] Os textos de juventude desenvolvem com efeito uma concepção não mecânica da matéria. A mecânica e as matemáticas são momentos do movimento, cuja totalidade concreta implica uma lógica do vivente, evocada pelas noções de impulso, de espírito vital, de força de expansão.

Não haveria como a natureza ser exterior e subordinada ao humano, tanto quanto o homem não poderia erigir-se em sujeito dominador. A oposição entre sujeitos de direito e objetos de conhecimento é, de saída, estranha à unidade dialética do sujeito e do objeto. Esse o motivo por que não é quase concebível teoricamente "internalizar" no cálculo econômico uma natureza que já antes dali foi excluída, abstrata e arbitrariamente. O desenvolvimento histórico é um processo geral de hibridação (de naturalização/humanização). Os "objetos híbridos" (ao mesmo tempo forças naturais e sociais) e a compreensão da "ciência como relação social" vão assim ao encontro da rejeição inaugural, desde as *Teses sobre Feuerbach*, do materialismo passivo e do ativismo místico.

As categorias práticas de Marx são "híbridas" de matéria e de conhecimento.

[12] Karl Marx, *La Sainte Famille*, op. cit., p. 155. Ver Alfred Schmidt, *Le Concept de nature chez Marx*, Paris, PUF, 1994.

Também ele nunca foi moderno.[13]

O discurso vulgar sobre a crise do marxismo aprisiona Marx no limitado horizonte de seu século, fixando-o em um "pódio epistemológico" caduco. Ele seria o avatar tardio de uma filosofia estreitamente determinista e mecanicista. Essa caracterização sumária choca-se de frente com a lógica intrínseca e a arquitetura do *Capital*.

A partir da *Sagrada família*, uma concepção não mecânica da matéria inspirada da crítica hegeliana do entendimento opõe-se à geometrização abstrata e guarda suas distâncias "da ciência francesa da natureza". A referência a Jacob Böhme e às fontes místicas da dialética alemã não tem nada de fortuito. Os mistérios da economia capitalista não teriam como ser resolvidos apenas no terreno da economia.

O trabalho testemunha o "tormento da matéria", a irrupção dolorosa da vida na não-vida: "Enquanto criador de valores de uso, enquanto trabalho útil, o trabalho é portanto uma das condições da existência do homem independente de todas as formas sociais. Ele constitui uma mediação natural externa necessária entre homem e natureza."[14] No trabalho, o homem não é apenas objetivado, mas ainda alienado. Seu corpo é-lhe inteiramente roubado, sua existência é reduzida à sua função econômica. A separação do trabalho junto com suas condições naturais leva à aniquilação da condição natural do homem enquanto homem que vive da terra e de seu trabalho. No entanto, "em si mesmo o tempo de trabalho não existe senão sob a forma subjetiva da atividade": "Subjetivamente, isso significa que o tempo de trabalho do operário não pode ser trocado diretamente contra nenhum outro."[15] Para que essa troca geral se torne possível, "ele deve tomar uma forma diferente de si mesmo". Em uma palavra: tornar-se abstrato, objetivar-se, alienar-se, tornar-se trabalho geral abstrato que faz dos indivíduos "simples órgãos do trabalho".

[13] Ver a tal respeito Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991. Consultar igualmente os artigos de Bruno Latour e de Catherine Larrère no número 5 da *Écologie et politique*, 1991.

[14] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit.

[15] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit., p. 153.

Então, "o tempo é tudo, o homem não é nada".

"Quando muito, a carcaça do tempo..."

Pela mediação do trabalho abstrato, o elemento vivo e individual, de uma singularidade irredutível à abstração econômica, torna-se *medida comum*. Ele acabará se rebelando, pois, enquanto relação necessária do homem com a natureza, "a força de trabalho de um homem é pura e simplesmente *aquilo que há de vivo em seu indivíduo*". Ao insistir na individualidade do vivente, Marx coloca o fundamento de toda resistência à universalização abstrata e formal. A "força vital" mostra-se sob a força de trabalho reduzida à sorte de mercadoria e submetida ao despotismo da empresa. As categorias econômicas nunca são portanto autosuficientes. O valor de uso nega-se no valor de troca. A mudança da teleologia vital em teleologia econômica revira-se por sua vez. A impotência da circulação para produzir uma valorização do valor remete ao laboratório secreto da produção, ou seja, ao *laboratório secreto do corpo que produz mais-valia.*

Michel Henry vê nisso o sinal de uma dissociação entre "uma esfera da aparência e uma esfera secreta da subjetividade", onde o próprio capital seria produto.[16] A capacidade do homem vivo em produzir trabalho excedente seria, em última análise, um fato "extra-econômico", "o único fato extra-econômico", como afirma Marx. Essa capacidade de dispor do tempo além da estrita exigência de reprodução remeteria portanto a uma propriedade decisiva do vivente (da natureza). Essa exuberância do "trabalho vivo" convoca o enigma da determinação natural: "O trabalho é um fogo vivo que molda a matéria, ele é aquilo que há de perecível e temporal nela, é a informação do objeto pelo tempo vivo. [...] O trabalho vivo deve reapreender esses objetos, ressuscitá-los de entre os mortos e convertê-los de utilidades possíveis em utilidades eficazes. Lambidos pela chama do trabalho, transformados em seus órgãos, chamados por seu sopro a preencher suas funções próprias, eles são também consumidos."

[16] Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, "Tel", 1991, t. I, p. 241.

No capital, o morto apreende o vivo.

No trabalho, a vida rebela-se obstinadamente contra a morte que a espreita.

Os desenvolvimentos, à primeira vista anedóticos, do *Capital* sobre a morte da jovem modista Mary-Ann Walkley ali encontram, ao contrário, perfeitamente o seu lugar. Essa fenomenologia da vida e da morte no campo do labor participa da desmistificação necessária: "Para perceber melhor a lei da acumulação capitalista, devemos considerar por um momento a vida privada [do trabalhador] e dar uma olhada em sua alimentação e sua moradia."[17] Pois "esse mundo tem por base a existência do trabalhador", e o capital tem "pelo sangue do trabalho vivo" uma "sede de vampiro". A exploração é antes de tudo submissão e mutilação dos corpos vivos. De onde certos desenvolvimentos do *Capital* que mais parecem uma martiriologia do proletário torturado em sua carne.

A noção de "troca orgânica" ou de metabolismo (*Stoffwechsel*) aparece desde os *Manuscritos de 1844*. Ela remete a uma lógica do ser vivo que contraria a causalidade mecânica e anuncia a ecologia nascente. Marx aí comparece pela herança da filosofia alemã da natureza concebida como totalidade em movimento e unidade do sujeito e do objeto. Contemporâneos da redação do *Capital*, os livros de Jacob Moleschott (*Physiologie des Stoffwechsel in Planzen und Tieren*, 1851; *Der Kreislauf des Lebens*, 1857; *Die Einheit des Lebens*, 1864) defendem um materialismo científico-naturalista inspirado na filosofia da natureza de Schelling. Eles analisam a natureza como um grande processo de transformação e de troca. Influenciado por essa tradição, Marx considera a troca orgânica entre o homem e a natureza, mediada pelo "fogo vivo" do trabalho, como "o nó estratégico do ser social".[18]

[17] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, t. I, op. cit., p. 427.

[18] André Tosel, "Philosophie de la praxis et ontologie de l'être social", em *Idéologie, symbolique, ontologie*, Paris, Éditions du CNRS, 1987. Alfred Schmidt observa que esse conceito de troca orgânica introduz em Marx uma compreensão nova das relações do homem com a natureza, estranha ao horizonte cultural das Luzes (op. cit., p. 112).

Em Hegel, a Natureza não é um ser determinado em si, mas o momento da idéia alienada enquanto abstração universal antes de voltar a si mesma no Espírito absoluto. Mediação entre a Lógica e o Espírito, ela própria se divide em três momentos que tendem à singularidade: o da mecânica, de onde ressaltam as categorias de espaço e de tempo, de matéria e de movimento; o da física, a que se articulam as categorias do universal, do particular e do singular; e, por fim, o da física orgânica (o do ser vivo), que se subdivide, na ordem de concretude crescente, em natureza geológica, vegetal e animal. De acordo com essa filosofia da Natureza, mecânica e física são momentos da organicidade concreta do ser vivo, e não o modelo acabado da racionalidade científica. Do mesmo modo, a Vida pertence à lógica do conceito e, na lógica do conceito, ao momento de consumação da totalidade: o da Idéia.

A lógica do *Capital* percorre os momentos da produção (caracterizada por uma organização linear e mecânica do tempo), da circulação (caracterizada por uma organização física circular do tempo) e da reprodução global (caracterizada por uma temporalidade orgânica do ser vivo). Ao longo dessas abstrações determinadas, o capital revela-se pouco a pouco como um ser vivo, que além disso é "um vampiro". A concorrência entre uma pluralidade de capitais evoca o metabolismo da "troca orgânica". Assim, não é nada fortuito vermos se multiplicarem, no livro III, as metáforas do corpo e da circulação sanguínea.

Essa lógica do ser vivo não forma um bom par com a imagem mecânica da engrenagem azeitada do progresso. Em ruptura com o otimismo tecnológico de seu tempo, Marx repele a idéia de um progresso homogêneo andando com passos regulares no sentido da história. Insiste antes sobre "a relação desigual entre o desenvolvimento da produção material e, por exemplo, o da produção artística"; ou ainda sobre o fato de que "as relações de produção seguem, enquanto relações jurídicas, um desenvolvimento desigual". Mais fundamentalmente, ele recomenda "que não se tome o conceito de progresso sob sua forma abstrata habitual".[19]

[19] Karl Marx, *Grundrisse*, I, op. cit., pp. 44-46.

O progresso não é condenado enquanto tal, mas por sua abstração e seu formalismo. Com efeito: "Todos os progressos da civilização ou, em outras palavras, todo aumento das forças produtivas sociais, se se quiser, das forças produtivas do próprio trabalho — consideradas como resultado da ciência, das invenções, da divisão e da combinação do trabalho, da criação do mercado mundial, das máquinas etc. —, não enriquecem o trabalhador, mas o capital, não fazem portanto por sua vez senão aumentar o poder que exerce sua dominação sobre o trabalho, aumentam somente a força produtiva do capital. Como o capital é o oposto do trabalhador, *tais progressos aumentam unicamente o poder objetivo que reina sobre o trabalho.*"[20]

Essa crítica da imagem de progresso glorificada pela ideologia dominante não tem nada de acidental. Ela contradiz o lugar-comum de um Marx cientificista e produtivista, beatamente confiante no porvir garantido pelo sentido da história: "O conjunto do desenvolvimento, abarcando ao mesmo tempo a gênese do assalariado e a do capitalista, tem como ponto de partida a servidão dos trabalhadores; *o progresso que se realiza consiste em mudar a forma de sujeição*, a conduzir a metamorfose da exploração feudal em exploração capitalista."[21] Submetido à determinação do capital, o progresso conserva-se um progresso em potência, sob reserva e sob condição, que não cessa de negar-se a si mesmo. Assim, "todo progresso na agricultura capitalista é um progresso na arte não apenas de roubar o camponês, mais ainda *de espoliar o solo*, todo progresso no aumento temporário da fertilidade do solo é um progresso *para a ruína a prazo das fontes dessa fertilidade*". Mais geralmente, "a produtividade do trabalho está também ligada a condições naturais cujo rendimento não raro diminui na mesma proporção em que a produtividade aumenta. De onde um movimento em sentido contrário nessas esferas diferentes. Aqui, progresso. Ali, regressão".[22] Este trecho decisivo não se contenta em afirmar a ambivalência do "progres-

[20] Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 247.
[21] Karl Marx, *Le Capital*, livro I, capítulo XXVI.
[22] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. I, op. cit., p. 272.

so" capitalista. Ele a articula com a relação contraditória entre a exploração ilimitada e a exigência natural. Na medida em que o trabalhador conserva-se um ser natural, na medida em que matérias-primas, ferramentas e ambiente permanecem, em última análise, parte interessada da "troca orgânica", a determinação natural continua a exercer seu constrangimento sobre a determinação social. Essa a razão por que Marx encara a anulação dos "progressos" da produtividade social pelo *esgotamento das "condições naturais"* e por seu "rendimento" decrescente. A finitude e a "dependência" do homem enquanto ser natural humano invocam-se assim duramente a ele: "De um lado, despertaram para a vida forças industriais científicas de cuja existência sequer se poderia suspeitar em qualquer uma das épocas históricas precedentes. De outro lado, existem *sintomas de decadência* que ultrapassam em muito os horrores que a história conheceu nos últimos tempos do império romano. Hoje tudo parece carregar consigo sua própria contradição. Vemos que máquinas dotadas de maravilhosas capacidades de abreviar e de tornar mais fecundo o trabalho humano provocam a fome e o esgotamento do trabalhador. As fontes de riqueza recém-descobertas transformam-se, por um estranho malefício, em fontes de privações. Os triunfos da arte parecem adquiridos ao preço de qualidades morais. A dominação da natureza pelo homem é cada vez maior, mas ao mesmo tempo o homem se transforma em escravo dos outros homens e de sua própria infâmia. Ele não é até ali a luz límpida da ciência que não possa brilhar senão sobre o fundo tenebroso da ignorância. *Todas as nossas invenções e nossos progressos parecem dotar de vida intelectual as forças materiais, enquanto elas reduzem a vida humana a uma força material bruta.*"[23]

No julgamento em que é acusado de produtivismo, Marx não se comporta propriamente como um réu dócil. Censuram-lhe a ambigüidade da noção de "forças produtivas".[24] Mas nele elas não constituem um

[23] Karl Marx, *Speach at the Anniversary of the Peoples Paper*, 1856.

[24] "A visão ecológica das condições da existência humana", escreve Martinez-Allier, "teria podido ser facilmente ligada ao marxismo por uma definição adequada das forças produtivas. Foi o que Marx não fez."

fator unilateral de progresso, independentemente de sua imbricação concreta num modo de produção dado. Elas tanto podem enriquecer-se com conhecimentos e formas de cooperação sociais novas, quanto negarem-se a si mesmas mudando-se em seu contrário, em forças destrutivas.

Revelador da ideologia progressista que mina o movimento operário nascente, o fetichismo do trabalho ressalta da "fraseologia burguesa". "Não é senão na medida em que o homem *age como proprietário relativamente à natureza*, essa fonte primária de todos os meios e materiais de trabalho, e *a trata como objeto que lhe pertence* que seu trabalho torna-se a fonte dos valores de uso, portanto da riqueza. Os burgueses têm excelentes razões para atribuir ao trabalho *esse sobrenatural poder de criação*: pois, já que o trabalho se acha na dependência da natureza, segue-se daí que o homem que não possua nada além de sua força de trabalho será forçosamente, em qualquer estado de sociedade e de civilização, o escravo de outros homens que se terão erigido em detentores das condições objetivas de trabalho."

Haveria entretanto "um hiato entre as premissas filosóficas materialistas e a teoria da história, de um lado, e, de outro, certos conceitos básicos da teoria econômica".[25] Esses conceitos marcariam um recuo em relação às intuições críticas sobre as abstrações do progresso. A determinação natural tenderia a desaparecer na estrita determinação social das categorias econômicas. Essa confusão teria desviado Marx da compreensão, presente em certos textos, das crises ecológicas.

Tributários de seu tempo, Marx e Engels teriam em suma resistido a admitir limites naturais. Na polêmica de ambos contra Malthus, eles declaram que, ainda quando este último tivesse razão, seria urgentíssima uma transformação social para que se criassem as condições sociais de domínio dos instintos. Evitam assim pronunciar-se sobre o fundo da questão demográfica. Engels contenta-se em recomendar vigorosamente sua redução à questão econômica: "Graças a essa teoria, bem como à economia em geral, nossa atenção foi atraída para a força produtiva da terra e da humanidade; e depois de ter desmontado esse desespero eco-

[25] Ted Benton, "Marxism and Natural Limits", loc. cit.

nômico, achamo-nos tranqüilizados para sempre quanto ao temor do superpovoamento." Ele reconhece limites sociais transitórios, inerentes às "barreiras" que o capital cria para si mesmo, mas recusa os "limites naturais" considerados como o álibi apologético da economia política.[26]

A redução das qualidades naturais da terra à função de "matérias-primas" interditaria do mesmo modo o aprofundamento crítico dessa categoria. Elas se inscreveriam assim na evolução instrumental de uma agricultura doravante subordinada ao processo industrial de produção: "No processo de trabalho agrícola, diferentemente dos processos de transformação, o trabalho humano não é utilizado para imprimir uma transformação desejada a uma matéria-prima. Ele é antes despendido para sustentar e regular as condições de ambiente graças às quais as sementes e o gado arrendado podem crescer e desenvolver-se. Há realmente um momento de transformação nesse tipo de processo de trabalho, mas as transformações são produzidas por mecanismos orgânicos dados, não pela aplicação do trabalho humano. A agricultura e outros processos de trabalho ecorreguladores têm portanto uma estrutura intencional que é muito diferente da do processo de trabalho produtivo transformador."[27] Marx, ao contrário, teria assimilado todo processo de trabalho ao modelo produtivo-transformador. Ora, se a caça, a coleta, a extração assinalam, à primeira vista, antes a produção do que a ecorregulação, "nessas atividades, o lugar das matérias-primas principais e secundárias é ocupado por materiais naturalmente dados ou por seres cuja disponibilidade é absoluta ou relativamente independente de manipulações intencionais". Assim, a apropriação simples não transforma as condições naturais de que ela se conserva fortemente dependente.

[26] No debate sobre a demografia, por ocasião de conferências mundiais sobre a população, a discussão sobre Malthus conserva uma inegável atualidade. Consultar a tal propósito *Les Spectres de Malthus*, coletivo, Paris, ORSTOM-EDI-CEPED, 1991; C. Reboul, *Monsieur le Capital et Madame la Terre*, EDI-INRA, 1989; Hervé Le Bras, *Les Limites de la planète*, Paris, Flammarion, 1991; e ainda o excelente artigo de Maxime Durand, "Pour en finir avec Malthus", *Critique communiste*, nº 139, outono de 1994.

[27] Ted Benton, "Marxism and Natural Limits", loc. cit.

Enfim, a conceituação marxiana do processo de trabalho e das indústrias de transformações permaneceria defeituosa. Por várias razões, segundo Ted Benton:

a) a natureza material dos instrumentos e matérias-primas limitará cedo ou tarde sua utilização-transformação em função de intenções humanas;

b) ainda que tais instrumentos sejam o produto de um processo de trabalho anterior, nem por isso passam a depender menos, mesmo de maneira mediada, da apropriação da natureza;

c) o próprio trabalho, enquanto consumo de força de trabalho, permanece sob a exigência da determinação natural.

Marx teria portanto subestimado a autonomia relativa das condições naturalmente dadas e não manipuláveis.[28] A censura pode sem dúvida basear seu argumento no credo produtivista expresso em certos textos de Engels: "Toda a esfera das condições de vida que cercam o homem, e que também o dominaram, cai agora sob o domínio e o controle do homem, que pela primeira vez torna-se o dono real e consciente da Natureza, porque no presente ele se tornou o dono de sua própria organização social. As leis de sua própria ação social, que o encaravam como se elas lhe fossem tão estranhas quanto as da natureza, serão então utilizadas e dominadas por ele com uma plena compreensão."[29] A lógica instrumental da razão cartesiana toma aqui um impulso lírico.

O Sr. Hyde sob o Dr. Jekyll.

EM BUSCA DA ENERGIA DISSIPADA

Seria derrisório esboçar à força de citações um Marx produtivista contra um Marx ecologista antes da hora. É melhor instalar-se em

[28] Ibid.

[29] Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1960.

suas contradições e levá-las a sério. Desse lugar problemático, estratégias de leituras divergentes confrontam-se. Se ele participa de um otimismo científico e tecnológico ambiente, Marx não é nem um puro visionário nem um simples filho de seu século. O ano em que ele termina o livro I do *Capital* é igualmente o ano em que aparece, em Haeckel, a noção de ecologia.

Hoje a ecologia é definida como ciência dos ecossistemas, ou seja, dos subconjuntos, qualquer que seja o tamanho destes (pântano, lago, floresta), apresentando uma certa unidade funcional entre organismo e biosfera. Seu objeto emerge lentamente à medida que se desenvolve a ciência moderna: da "economia da natureza", proposta por Lineu à *Morfologia geral dos organismos*, de Haeckel, passando pelos estudos de Fraas sobre a flora e o clima, pela crítica da agricultura moderna por Liebig, pela compreensão do ser vivo em termos de interação dinâmica em Wallace: "A carência se exprime, nas sociedades tomadas pela dinâmica conquistadora e predatória do capitalismo, por uma compreensão mais profunda da marcha da natureza para o confessado objetivo de estender e aumentar a eficácia de sua exploração. A ecologia vai nascer dessa necessidade e dessa carência. A idéia de que o mesmo equilíbrio natural rege a marcha da sociedade e a da natureza vai fundar a ecologia, do mesmo modo que havia fundado a economia."[30]

Ernst Haeckel entende por ecologia "a ciência das relações dos organismos com o mundo exterior, no qual podemos reconhecer de um modo mais amplo os fatores da luta pela existência". Nascida de uma época antes confiante na ciência e no progresso, a ecologia vai entretanto impor-se, ramificando-se em ecologia vegetal e animal, em oceanografia e limnologia. A partir dos anos 1850-1860, o impulso das teorias da energia desemboca na quantificação de seus fluxos. Ela torna concebível a determinação da parte de energia solar interceptada pela Terra, dissipada novamente no espaço, e da parte que as plantas podem transformar em carbonos.

[30] Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie*, Paris, La Découverte, 1991, p. 58.

A reprodução social ampliada (que reveste, no modo de produção capitalista, a forma de acumulação do capital) baseia-se para Marx na prodigiosa capacidade da força de trabalho em fornecer mais energia do que consome para sua própria reprodução. Ele não procura entretanto elucidar esse mistério.

Socialista ucraniano, Serge Podolinski publica em 1880, na *Revista socialista*, um breve artigo intitulado "O socialismo e a unidade das forças físicas". Ele coloca a questão de frente: "De acordo com a teoria da produção formulada por Marx e aceita pelos socialistas, o trabalho humano, *exprimindo-se na linguagem da física*, acumula em seus produtos uma quantidade maior de energia que aquela que teve de ser despendida para a produção da força dos trabalhadores. Por que e como se efetua essa acumulação?" E por que prodígio o trabalho humano pode funcionar por mais tempo que o tempo necessário para a sua própria reprodução? Podolinski lembra as leis de distribuição da energia e a constância do fluxo solar. Acha-se no poder da humanidade "produzir certas modificações nessa distribuição da energia solar", pois o homem "pode aumentar a quantidade de energia solar acumulada sobre a terra e diminuir a quantidade dispersa", especialmente melhorando a agricultura e a produtividade biológica da natureza. A partir de um balanço energético da agricultura francessa, ele demonstra que cada caloria de trabalho despendido para cultivar um hectare de pradaria artificial devolve em troco, nas condições de produtividade da época, cerca de quarenta.

Qual é portanto o fator multiplicador?

De acordo com as leis da termodinâmica, embora a energia do universo seja constante, ela tende a dissipar-se. A entropia designa a quantidade crescente de energia inconversível em outras formas de energia. O primeiro princípio (de conservação da energia), formulado quase simultaneamente por Joule, Mayer, Helmoltz nos anos 1840, afirma que a quantidade de energia de um sistema fechado é constante. O segundo princípio, entrevisto por Carnot a partir de 1824 (*A força motriz do fogo*) e formulado em 1865 por Clausius, afirma que toda transformação de energia acompanha-se de uma degradação. Sem nunca ser

destruída (conservação quantitativa), a energia muda assim de forma (dissipação qualitativa) até transformar-se em calor, sem que seja, inversamente, possível transformar completamente esse calor em trabalho.[31] Podolinski não faz distinção entre sistema aberto e sistema fechado. Tampouco aborda a relação entre termodinâmica e seleção natural (embora ele tenha polemizado contra o darwinismo social). Aos seus olhos, a pobreza não é o efeito de uma penúria energética, antes um fenômeno social ligado à desigualdade e ao desperdício. Ele oferece todavia a hipótese de dois processos concorrentes, o dos vegetais que acumulam a energia através da fotossíntese, o dos animais que a dissipam. Haveria estocagem no primeiro caso, desestocagem no segundo. Participando do processo animal de desestocagem, o homem modificaria por seu trabalho útil o equilíbrio entre produção e acumulação de energia. Sua força de trabalho e sua exploração estariam realmente na origem da mais-valia na relação social, mas não constituiriam sua fonte última. O trabalho humano agiria em última instância como simples conversor energético. O produto excedente social teria assim por origem a desestocagem das energias vegetais e fósseis.

Numa carta a Marx de 8 de abril de 1880, Podolinski apresenta sua iniciativa como "uma tentativa de harmonizar o trabalho excedente e as teorias físicas atuais". Ele adianta a hipótese de uma relação recíproca entre energia e "formas de sociedade". Paralelamente aos neoclássicos, examina os processos econômicos de um ponto de vista termodinâmico. A teoria da conservação da energia indica que o trabalho humano não pode tirar coisa alguma do nada, mas apenas modificar fluxos de energia existentes para adaptá-los à satisfação das carências. Os seres vivos seriam portanto os agentes de um equilíbrio precário entre acumulação (vegetal) e dissipação da energia solar absorvida pelo sistema da vida: "Encontramo-nos aqui em face de dois processos paralelos que constituem juntos o que se costuma chamar de o *ciclo da vida* (*Kreislauf des Lebens*). As plantas têm a faculdade de acumular energia solar, enquanto os animais, nutrindo-se de

[31] Ver Bernard Brunhes, *La Dégradation de l'énergie*, Paris, Flammarion, 1909.

substâncias vegetais, transformam uma parte dessa energia acumulada em trabalho mecânico, e eles o dissipam assim no espaço. Se a quantidade de energia acumulada pelos vegetais fosse maior que a dissipada pelos animais, ter-se-ia uma espécie de estocagem de energia, por exemplo, no período de formação do carvão-de-pedra, quando a vida vegetal era evidentemente preponderante em relação à vida animal. Se, em contrapartida, preponderasse a vida animal, os estoques de energia seriam rapidamente dissipados e a própria vida vegetal deveria recuar até os limites fixados pelo reino vegetal. Haveria assim um certo equilíbrio entre acumulação e dissipação da energia: o balanço energético da superfície terrestre corresponderia a uma grandeza mais ou menos estável, mas a acumulação nítida de energia baixaria a zero ou, em todos os casos de figura, a um nível muito mais baixo que na época da preponderância vegetal."[32]

Podolinski orienta-se assim para uma interpretação energética da produtividade do trabalho. Convencido de que o ser humano "tem a capacidade de transformar um quinto da energia acumulada por assimilação de alimentos em energia muscular", ele qualifica essa relação de "coeficiente econômico". Daí conclui que o corpo humano age como um conversor de energia mais eficiente que a máquina a vapor: "A humanidade é uma máquina que não apenas transforma o calor e outras forças físicas em trabalho, como também consegue, além disso, realizar o ciclo inverso, isto é, transformar o trabalho em calor e outras forças físicas necessárias à satisfação de nossas carências, de modo que ela é por assim dizer capaz de aquecer o seu próprio aquecedor por seu próprio trabalho convertido em calor." Desde que a produtividade energética do trabalho seja pelo menos igual ao coeficiente econômico, ele poderia acumular uma quantidade de energia maior

[32] Serge Podolinski, "Menschliche Arbeit und Einheit der Kraft", *Die Neue Zeit*, 1883. Sobre Podolinski, além de Jean-Paul Deléage, ver Joan Martinez-Allier e Klaus Schlüpman, *La ecologia y la economia*, México, EFE, 1991; Martinez-Allier, "la confluence dans l'éco-socialisme", em *L'idée du socialisme a-t-elle un avenir?*, *Actuel Marx*, Paris, PUF, 1991; e Tiziano Bagarolo, "Encore sur marxisme et écologie", *Quatrième Internationale*, maio de 1992.

que a despendida para a sobrevivência. Tal seria a base material primeira de toda sociedade.[33]

Tido não raro como responsável pelo desencontro entre crítica da economia política e ecologia, Engels goza da sólida reputação de rigoroso cientista.[34] Entre 1875 e 1886, *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* e *Dialética da natureza* tentam formalizar uma unidade de método e de conteúdo, ao preço de incontestáveis escorregões positivistas. "Ora, se deduzimos o esquema do universo não do cérebro, mas do mundo real unicamente através do cérebro, se deduzimos os princípios do Ser daquilo que é, não precisamos para isso de filosofia, mas de conhecimento positivo sobre o mundo e o que nele se produz, e o que resulta disso tampouco é filosofia, mas *ciência positiva*."[35] A *Dialética da natureza* deve com razão sua má fama à célebre formalização das "leis da dialética", "deduzidas" da natureza e do credo científico segundo o qual doravante "toda a natureza estende-se diante de nós como um sistema de encadeamentos e de processos explicado e compreendido em suas grandes linhas". Consultado por Marx sobre as teses do correspondente ucraniano, Engels dá uma resposta categórica. Embora convencido de que o princípio de conservação da energia "torna necessária uma revisão de todas as concepções tradicionais", rejeita entretanto as sugestões energetistas: "Eis como vejo a história de Podolinski: sua verdadeira descoberta é que o trabalho humano é capaz de reter e de prolongar a ação do sol na superfície da terra além do que ela duraria sem esse trabalho. Todas as considerações econômicas que ele retira daí são falsas... *A*

[33] Ver Joan Martinez-Allier e Klaus Schlüpman, *La ecologia y la economia*, op. cit., pp. 66-72.

[34] Em *Le Statut marxiste de la philosophie*, op. cit., G. Labica chamou judiciosamente a atenção para as idéias recebidas e os lugares-comuns que tornam dificilmente acessível a personalidade humana e teórica no entanto decisiva e sedutora de Engels. Ele insiste sobre os riscos inerentes a uma pesquisa "marxista" que considera a contribuição de Engels como acessória.

[35] Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, op. cit.

partir de sua importantíssima descoberta, ele acabou cometendo um erro, porque quis encontrar uma nova prova científica da justeza do socialismo, *misturando por isso física e economia.*"[36] Embora regozijando-se com a importância da descoberta, Engels não está de acordo com suas conclusões. O melhor e o pior mesclam-se nesse veredicto.

O primeiro motivo de desconfiança é diretamente ideológico. Ele visa as extrapolações religiosas sobre "o decreto de morte térmica do universo" derivadas da teoria da entropia. Paralelamente à atualização do discurso malthusiano sobre os limites naturais e às teses raciais de Haeckel anunciando a problemática do espaço vital, os sucessos da termodinâmica alimentam então, com efeito, especulações místicas. A segunda lei é especialmente explorada por uma teologia pessimista. Contra essas visões apocalípticas, Engels empenha-se em defender a permanência da substância material. Ele adere ao primeiro princípio (de conservação da energia) enquanto recusa o segundo (sua degradação progressiva). Considera a dissipação entrópica como uma aparência ligada aos limites provisórios do conhecimento. Caberia "aos sábios do amanhã" descobrir como "o calor irradiado no espaço deve necessariamente ter a possibilidade de se converter em uma outra forma de movimento, sob a qual ele pode mais uma vez concentrar-se e voltar a tornar-se ativo. Cai desse modo a principal dificuldade que se opunha à reconversão de sóis mortos em nebulosas incandescentes".[37] Essa

[36] Friedrich Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 103. Sobre Engels e a conservação da energia, ver o apaixonante artigo de Éric Alliez e Isabelle Stengers, "Énergie et valeur: le problème de la conservation de l'énergie chez Engels et Marx", seminário do Collège international de philosophie, 1984.

[37] A conservação da energia coloca mais problemas do que os resolve: "Para alguns (o caso, por exemplo, de Poincaré e de Duhem), a conservação da energia (há alguma coisa que permanece constante) é um princípio de investigação cuja verdade não tem outra bitola senão a fecundidade. Para outros (como Ostwald), a diferença qualitativa entre as diferentes formas de energia é irredutível e a mecânica não passa portanto de uma ciência entre outras. Há ainda os que consideram que a conservação da energia implica a possibilidade de reduzir todas as

hipótese da energia perdida e recuperada não é em seu tempo uma extravagância. Ela responde à dificuldade de conciliar a conservação quantitativa e a degradação qualitativa, como à de conjugar a perspectiva entrópica da termodinâmica e a perspectiva criadora da evolução. Os físicos ainda se colocarão por muito tempo a questão de saber se pode existir uma reconcentração da enorme quantidade de energia irradiada em todos os sentidos. Alguns admitem de bom grado a degradação num sistema fechado, mas interrogam-se sobre o fato de que o universo material seja precisamente um sistema fechado. William Thomson considera assim operações "impossíveis sob o império das leis a que estão submetidas as operações conhecidas que têm atualmente lugar no mundo material". Mais geralmente, uma elite intelectual convencida da conservação e cética diante da degradação obstina-se no fim do século XIX a pensar que, se algo se perde todos os dias, ele será recuperado mais tarde, e que a energia dissipada se reconcentrará.[38]

Esforçando-se por assimilar as descobertas de Joule sobre a conversão do calor e os desenvolvimentos da geologia de Lyell, Engels inclina-se por seu lado pela "proposição de Descartes", segundo a qual "a quantidade de movimento no universo é constante". Ainda que a prefira à de "força", ele acolhe com reserva a própria noção de energia. De um lado, ela não apreenderia senão um aspecto do conjunto da relação de movimento: a ação, mas não a reação; de outro lado, ela evocaria de maneira duvidosa "algo exterior à matéria". Engels compreende as transformações da energia como conversões entre diversas formas de movimento, insistindo sobre a lei da "equivalência quantitativa do movimento em todas as suas transformações". Vê aí

formas de energia a uma única, a energia mecânica. Situada em seu contexto histórico, a descoberta da conservação da energia não aparece portanto suscetível de constituir um modelo que outras ciências devessem seguir. Ela constitui antes mais um problema de que cada um dos protagonistas se apodera e se serve para fundar sua concepção da ciência. Engels é um desses protagonistas" (É. Alliez e I. Stengers, "Énergie et valeur...", loc. cit.).

[38] Bernard Brunhes, *La Dégradation de l'énergie*, op. cit., pp. 370-374.

inclusive a promoção ao *status* de "fato científico" daquilo que não era até então mais que uma hipótese filosófica: a unidade de todo o movimento na natureza. Mas ele se recusa obstinadamente a admitir os princípios de Clausius: "A atração e a força centrífuga de Newton são um exemplo de pensamento metafísico: o problema não está resolvido, mas apenas colocado, e isso é ofertado como uma solução. Do mesmo modo, a perda de calor de Clausius." A lei da entropia aparece-lhe claramente como uma brecha por onde poderia insinuar-se o retorno do religioso. É um *leitmotiv* das notas sobre a física na *Dialética da natureza*: "A questão de saber o que advém do calor aparentemente perdido não é por assim dizer nitidamente colocada senão a partir de 1867 (Clausius)." Engels considera que pode ainda escoar bastante tempo antes que ela seja resolvida, mas o será "tão certamente como se acha estabelecido que não ocorrem milagres na natureza e que o calor primitivo da esfera nebulosa não lhe é transmitido por milagre do exterior do mundo". O ciclo não se encerrará antes que "se tenha descoberto como o calor irradiado volta a tornar-se utilizável". Clausius demonstra que o mundo foi criado e que a matéria criada pode também ser destruída. De qualquer maneira que se apresente seu segundo princípio, "ele implica em todo caso que energia se perde qualitativamente se não quantitativamente": "O relógio do universo deve primeiro ter sido remontado, depois ele funciona até o momento em que chega ao estado de equilíbrio; a partir desse momento, só um milagre poderá retirá-lo desse estado e repô-lo em movimento!"[39]

O que está em jogo é claro. Engels rejeita o segundo princípio da termodinâmica em virtude de suas possíveis conseqüências teológicas. Ao condenar uma descoberta científica em nome da suposta ideologia do sábio, ele acaba por se situar igualmente no terreno da ideologia. O tom passa a ser o da profissão de fé: "É num ciclo eterno que a matéria se move [...] ciclo no qual todo modo finito de existência da matéria é igualmente transitório e onde nada existe de eterno senão a matéria em

[39] Friedrich Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, op. cit., p. 292.

eterna mudança, em eterno movimento, e as leis segundo as quais ela se move e muda." Mas, "por maior que seja o tempo necessário para que, num sistema solar, as condições da vida orgânica se estabeleçam ainda que sobre um único planeta; por maior que seja o número dos seres orgânicos que devam primeiro aparecer e perecer antes que tirem de seu seio animais com um cérebro capaz de pensar e que encontrem por um curto lapso de tempo condições próprias à sua vida, para em seguida serem também eles exterminados sem misericórdia — temos a certeza que em todas essas transformações, a matéria conserva-se eternamente a mesma, que nenhum de seus atributos pode jamais perder-se, e que, por conseqüência, se ela deve exterminar um dia sobre a terra, com uma necessidade de bronze, sua floração suprema, o espírito pensante, é preciso com a mesma necessidade que, em qualquer outra parte, e a uma outra hora, ela o reproduza".[40]

Às tentações criacionistas da termodinâmica, Engels replica por um credo cosmológico sobre a eternidade da matéria. Viola assim duplamente sua própria recomendação de não admitir a validade dos conhecimentos científicos senão relativamente ao seu campo de aplicação: "Toda a nossa física, nossa química e nossa biologia oficiais são exclusivamente geocêntricas, *previstas somente para a terra.*"[41] Este saudável princípio deveria ter tudo para levá-lo a admitir as leis de Clausius à escala desse sistema (fechado), sem especular sobre uma eventual recuperação da energia dissipada à escala de um sistema (aberto) mais vasto, cujas leis específicas seriam (ainda) desconhecidas. A teoria da evolução teria podido trazer-lhe, além disso, argumentos úteis contra a visão de um universo reduzido a cinzas. Quando, em 1852, William Thomson publicou seu momentoso artigo sobre "a tendência universal à dissipação da energia mecânica na natureza", a lei da evolução implicava, de acordo com Darwin, uma melhor adaptação às condições de ambiente na corrida para a vida. Os físicos por sua vez mostraram-se reticentes diante desse aumento das forças

[40] Ibid., p. 291.

[41] Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, op. cit., p. 241.

vitais contrário às leis da termodinâmica. Alguns buscaram salvar a compatibilidade das duas abordagens explicando a dinâmica da vida pela conversão da energia dissipada em energia mental.

A contradição tem a ver, por um lado, com uma redução do social ao físico, cujo perigo foi bem percebido por Engels. As teorias dos sistemas abertos, da informação, da organização ofereceram depois elementos de resposta à contradição então desconcertante entre a entropia termodinâmica e a criatividade da evolução. A seleção natural seleciona os instintos sociais da mesma forma como se comporta com os outros instintos, favorecendo o aumento da racionalidade e concedendo um privilégio aos comportamentos de solidariedade e assistência: "É um outro efeito da seleção natural que vem contrariar um outro efeito, primitivo e mais bem reconhecido, pois se confunde com a própria seleção, o qual tinha antes presidido pela eliminação dos menos aptos ao aperfeiçoamento da espécie. Passa-se assim da eliminação à proteção, da exterminação à assistência. Em sua própria evolução histórica, a seleção natural acaba portanto por negar-se a si mesma." Trata-se do que Patrick Tort chama de "efeito reversivo" ou "subversão sem ruptura" no seio da lógica seletiva estendida ao homem.[42]

De modo mais geral, a evolução neutraliza ou corrige parcialmente as tendências termodinâmicas. O *efeito reversivo* permite assim olhar de frente as conseqüências ecológicas do consumo acelerado de energias não renováveis sem se resignar à fatalidade, em nossa escala de espaço e de tempo, de uma morte térmica inelutável. A fotossíntese vegetal não utilizaria mais do que cerca de 1% da energia solar, o sistema industrial dissiparia sem utilidade mais de 50% da energia consumida, e somente 10% a 20% do dispêndio energético seriam justificados em relação às metas desejadas. Pode-se portanto imaginar que um efeito reversivo ligado ao desenvolvimento da informação (ao saber e à cooperação social) permita contrariar as tendências entrópicas por um melhor rendimento do consumo energético, pelo recurso às energias renováveis, por um dispêndio mais lento que a recuperação dos estoques.

[42] Patrick Tort, *La Raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1991, pp. 406-408.

TRABALHO FÍSICO, TRABALHO SOCIAL

A segunda crítica de Engels é de ordem epistemológica.

No mesmo sentido de sua polêmica contra o materialismo vulgar de Büchner ou de Moleschott, ele censura Podolinski por ter querido "encontrar uma nova prova científica da justeza do socialismo". O que se joga e decide na luta de classes nunca é redutível a uma querela de especialistas, por mais que eles intervenham para defender a inocência da técnica ou para fundar cientificamente uma política ecológica. Se Marx anunciou em várias oportunidades a vocação das ciências sociais e naturais para se fundirem numa "única ciência" histórica, essa tendência é um processo de longa duração. No imediato, Engels recusa-se a "juntar a física e a economia", a confundir as noções de "forças" específicas a uma e outra, a "aplicar à sociedade a teoria das ciências da natureza". Desconsiderando que se possam avaliar em "joules" a mão-de-obra e o capital, ele combate o dogmatismo energético na moda (em que se inspiram Walras e os neoclássicos) e a redução dos indivíduos a simples conversores energéticos.

O erro de Podolinski residiria portanto numa tradução abusiva da economia para a linguagem da física. Sua engenhosa hipótese contribui ativamente para a refutação do materialismo vulgar e de "sua pretensão em aplicar à sociedade a teoria das ciências da natureza". Em *Anti-Dühring* e em suas notas para um "Anti-Büchner" (*Dialética da natureza*), Engels chocou-se efetivamente com a confusão entre física e economia. Abrindo caminho para o conceito de energia e para a termodinâmica, a própria noção de trabalho apareceu na física dos anos 1820 para pensar a economia das máquinas.[43] Ela articula então teoricamente física e economia ao procurar medir a produção e o dispêndio dos homens e das máquinas, a fim de otimizar o desempenho de ambos. Reata assim com a problemática de uma grande mecânica universal presente na argumentação leibniziana sobre as forças vivas.

[43] A noção de trabalho foi introduzida oficialmente em física por Coriolis em 1829. Ver a este respeito o precioso estudo de François Vatin, *Le Travail, économie et physique, 1780-1830*, Paris, PUF, 1993.

Em 1778, a dissertação de Coulomb sobre *A força dos homens* visa a "determinar a quantidade de ação que os homens podem fornecer por seu trabalho cotidiano, de acordo com as diferentes maneiras com que eles empregam suas forças". Trata-se, num processo de racionalização do trabalho, de medir não os desempenhos excepcionais, mas as capacidades ordinárias do homem médio ao realizar uma "honesta jornada de trabalho". A medida social do valor impondo progressivamente sua lei pela abstração do trabalho (a média de Coulomb) é assim levada à sua quantificação física, com a preocupação declarada de maximizar a relação efeito/fadiga que exprime a eficácia econômica do trabalho. É com efeito a fadiga *física*, e não a força social de trabalho, que se pretende então retribuir. Exceto no caso em que se conceba o homem como uma máquina de converter energia, nada mais permite entretanto avaliá-lo senão o metabolismo mercantil que determina a "jornada normal" de trabalho.[44]

A admiração fisicalista do começo do século XIX corre em socorro da economia clássica. Buscando uma medida comum para trabalhos diferentes, Navier a ela se refere como uma "moeda mecânica" que permite medir a capacidade de uma máquina independentemente do conteúdo do trabalho realizado. Em contrapartida, Coriolis começa por distinguir o formalismo físico da significação econômica. O trabalho é antes de tudo a "justa medida da ação das máquinas, e o rendimento em trabalho útil, a de sua eficácia". Utilizado para designar tanto o esforço quanto o resultado do esforço, o termo trabalho

[44] Este ideal físico é bem ilustrado pela dissertação de Lavoisier publicada em 1789 pela Academia das Ciências: "Pode-se conhecer a quantas libras em peso correspondem os esforços de um homem que pronuncia um discurso, de um músico que toca um instrumento. Poder-se-ia mesmo avaliar o que há de mecânico no trabalho do filósofo que reflete, do homem de letras que escreve, do músico que compõe. Tais efeitos, considerados como puramente morais, têm qualquer coisa de físico e de material que permite, sob essa relação, compará-los com o homem que realiza um trabalho braçal. Não foi portanto sem alguma justeza que a língua francesa confundiu, sob a denominação comum de trabalho, tanto os esforços do espírito quanto os do corpo, o trabalho de gabinete e o trabalho do mercenário."

conserva-se ambíguo. Se o trabalho se conserva fisicamente, uma parte é perdida economicamente na medida em que ele se degrada ao realizar seu efeito produtivo.[45] Tocamos assim os limites do projeto físico-econômico dos engenheiros baseado no saber mecânico das Luzes. Confrontados com o impulso capitalista, seus conceitos são estendidos ao máximo de suas possibilidades, exigindo o advento do novo pensamento termodinâmico: "O tratamento da questão do tempo acha-se no âmago desta passagem, através da economia, da antiga à nova física... Pensar a transformação da força viva em trabalho é, com efeito, conceber um processo irreversível, uma transformação energética, que não conseguiria, mesmo teoricamente, operar sem perda. Categoria do pensamento físico-econômico e não propriamente físico, o conceito de trabalho pressupõe a seta do tempo que em breve a termodinâmica conceituará."[46]

Propondo determinar a "quantidade de ação" enquanto grandeza fisiológico-econômica pelo trabalho braçal, Coulomb mistura materialismo mecanicista e simbólica bíblica. Marx se coloca, ao contrário, na contradição social da quantificação da força de trabalho, ao mesmo tempo necessária do ponto de vista do trabalho abstrato e impossível do ponto de vista do trabalho concreto. A despeito das similitudes formais com a moeda mecânica de Navier enquanto "dispêndio de força humana", seu conceito de valor-trabalho muda então de terreno e rompe a equivalência entre física e economia, integrando a dimensão energética à dimensão social. Se se conserva o objetivo de encontrar uma medida comum entre as mercadorias heterogêneas e a mercadoria força de trabalho, a crítica da economia política constrói-se contra a confusão entre física e economia. Compreende-se melhor desde então a vigilância de Engels em face do que lhe parece uma recaída e uma regressão teóricas.

[45] François Vatin, *Le Travail...*, op. cit., p. 78. Coriolis percebe a degradação econômica do trabalho quando a física ainda ignora a lei da entropia. Ele é assim levado a estabelecer uma preciosa distinção entre o próprio trabalho e a "faculdade de produzir trabalho", que anuncia a distinção decisiva entre trabalho e força de trabalho.

[46] Ibid., p. 91.

Esse também é o motivo por que, diferentemente de Marx, ele insiste sobre a distância mantida entre ciência da natureza e "ciência" do homem, determinação social e determinação natural. A crítica da economia política mantém-se para ele do lado da história e da cultura. Na medida em que as ciências da complexidade (teoria dos sistemas e teorias do caos) privilegiam um novo paradigma holista do saber científico, a querela pode parecer fora de moda. No século passado, a defesa intransigente da relação específica de uma ciência com o seu objeto participa de uma luta necessária para emancipar os procedimentos científicos de seu invólucro ideológico. Contra os lugares-comuns, convém portanto recompensar Engels quando ele recusa a fusão da economia e da física em nome de uma admiração energetista apressada ou quando se insurge contra a extensão spenceriana da "luta pela vida" às ciências humanas. Seu discurso inscreve-se ainda na grande divisão entre ciências da natureza e ciências humanas ou sociais (ele fala da economia política como de uma "ciência histórica") que então domina a classificação das ciências. As "ciências da natureza" (mecânica, física, química) têm por objeto "o estudo das diferentes formas do movimento".[47] A mecânica só conhece quantidades, a física e a química afrontam a conversão de quantidade em qualidade. O organismo vivo é "seguramente a unidade superior que engloba em um todo mecânica, física e química, na qual a trindade não pode mais ser dissociada". O problema é precisamente compreender como conhecimentos complexos, tais como a crítica da economia política, a ecologia, a história, articulam os saberes que a razão classificatória separa. A julgar pelos seus trabalhos, Engels parece mais inclinado que Marx a respeitar a autonomia das ciências exatas e positivas. Depois de sua retirada dos negócios comerciais e sua instalação em Londres, ele anuncia ter empreendido "uma operação de muda" completa "em matemáticas e nas ciências da natureza".[48] Contra toda tentação idealista, ele mantém todavia que o conhecimento científico, inclusive a matemática, está enraizado na história pela mediação das carências humanas.

[47] Carta a Marx de 30 de maio de 1873.

[48] Friedrich Engels, introdução ao *Anti-Dühring*, op. cit.

Em suma, Engels censura Podolinski por querer traduzir a economia para a linguagem da física e novamente confundir a noção física de trabalho (enquanto "medida do movimento") com seu conceito social. Essa crítica ressoa as polêmicas de Marx (especialmente na "Crítica do Programa de Gotha") contra a idealização simplista do trabalhador manual, sob o pretexto de que seu trabalho teria a miraculosa faculdade de produzir a riqueza enquanto produto quase natural do que, antes, enquanto produto social. O laço entre o trabalho fornecido e a justa repartição social dos bens pode levar a um socialismo ilusório da distribuição em lugar de examinar fundo as raízes da exploração.

Engels reage tanto mais vivamente quanto mais a termodinâmica, transposta sem precaução para o campo econômico, pode ameaçar a teoria do valor-trabalho. Ele cuida em preservar a distinção entre trabalho econômico e trabalho mecânico. Havendo registrado os laços de família formais entre as teorias da energia e a do valor, ele compreende realmente que a confusão das duas poderia levar, por extensão da lei da entropia, à idéia de uma mais-valia negativa, de uma perda pura e simples que ameaçasse a própria coerência da relação de exploração enquanto resposta ao enigma do lucro e da acumulação. Pela quantificação energética da troca social, pode-se com efeito chegar-se à conclusão de que o trabalhador consome mais energia do que é capaz de recuperar pelo seu trabalho produtivo. Neste caso, o mistério da acumulação conservar-se-ia integral, a menos que ela fosse concebida como uma mera antecipação física e uma desestocagem das reservas naturais. Refutando pelo absurdo as hipóteses de Podolinski, Engels acentua que o homem não conseguiria desenvolver pelo seu trabalho uma energia superior à que se acha contida em seu consumo, seu rendimento energético sendo necessariamente inferior a 1. A atividade econômica pode perfeitamente conduzir a uma produção energeticamente superior ao trabalho humano despendido não em virtude da produtividade energética própria do homem, mas pela exploração *social* da força de trabalho, a antecipação e a conversão de outros recursos energéticos, cuja apropriação e repartição são socialmente mediadas pela organização do trabalho.

No quadro específico de um modo de produção historicamente determinado, a hipótese de Podolinski não ameaça portanto a teoria do valor-trabalho. O capital acumulado é realmente a cristalização de um trabalho não pago. Essa abordagem permite esclarecer os impulsos e a dinâmica do conflito social, distinguir interesses antagônicos, tomar partido. À luz dos princípios da termodinâmica, Engels recusa categoricamente qualquer teoria energética do valor segundo a qual "a contabilidade energética forneceria uma base científica à teoria do valor-trabalho":[49] "A medida do valor energético de um martelo, de um parafuso ou de uma agulha, de acordo com os custos de produção, é uma impossibilidade total. Em minha opinião, é absolutamente impossível querer exprimir as relações econômicas em unidades de medida da física." Mas uma determinação não suprime a outra. Elas operam em níveis diferentes. A validade da teoria do valor no quadro de relações de produções específicas não elimina o interesse dos balanços energéticos em uma outra escala de duração.

A relação conflitual de classe formaliza a contradição subjacente entre estocagem e desestocagem de energia, o trabalho humano desempenhando o papel de conversor. Da mesma maneira que a abolição da exploração de classe não significa mecanicamente o fim da opressão de sexo, assim também o desfecho do primeiro conflito não é suficiente para resolver essa contradição. Em outras palavras, as tormentas ecológicas não assinalam unicamente o caos da concorrência capitalista. O ecocida burocrático é capaz de desastres pelo menos equivalentes. Se a ecologia radical é necessariamente anticapitalista, este necessário não é, com toda a certeza, suficiente.

Essas críticas desviaram Engels de hipóteses fecundas. E isso é tanto mais lamentável quanto ele próprio chegou a fisgar uma problemática ecológica. Em seu famoso texto *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, ele chega a escrever: "Não nos vangloriemos muito de nossas vitórias sobre a natureza. Ela se vinga em nós de cada uma delas [...]. Assim, a cada passo os fatos estão nos

[49] Friedrich Engels, introdução ao *Anti-Dühring*, op. cit., p. 69.

lembrando que de modo algum reinamos sobre a natureza como um conquistador exerce o seu poder sobre um povo estrangeiro, como alguém que estivesse fora da natureza, mas sim que lhe pertencemos com nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro, que nos achamos em seu seio e que todo o nosso domínio sobre ela reside na vantagem que temos, sobre o conjunto das demais criaturas, de conhecermos suas leis e de podermos nos servir judiciosamente delas [...]. E, sendo assim, mais os homens não apenas sentirão, como também saberão novamente que eles formam uma só coisa com a natureza, e mais se tornará impossível essa idéia absurda e antinatural de uma oposição entre o espírito e a matéria, o homem e a natureza, a alma e o corpo [...]." Ele exprime assim uma consciência aguda das ambivalências do progresso: "Cada progresso na evolução orgânica é ao mesmo tempo um recuo, pois, ao fixar uma evolução unilateral, ele exclui a possibilidade de evolução em muitas outras direções."[50] O progresso não é portanto mensurável em termos de avanços e de recuos, sobre o eixo uniforme do escoamento temporal, mas antes, em termos comparativos, possíveis temporariamente abandonados e virtualidades perdidas para sempre.

O desenvolvimento nunca é um simples aumento quantitativo. Ele é sempre também uma escolha.

Desde então, o progresso não teria como reduzir-se a uma pesagem de ganhos imediatos, indiferente às perdas a médio e longo prazo. Ora, o capital leva ao cúmulo a racionalidade unilateral dos modos de produção passados que "não visaram senão a atingir o efeito útil mais imediato do trabalho: deixavam-se inteiramente de lado as conseqüências longínquas, aquelas que só intervinham em seguida, que só entravam em ação por causa da repetição e da acumulação progressiva". Com efeito, "tanto em relação à natureza como à sociedade, não se considera principalmente, no modo de produção atual, *senão o resultado mais próximo, o mais tangível*".[51] Colocando a

[50] Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, op. cit., p. 316.

[51] Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, op. cit., pp. 182-183.

questão de uma "medida comum" entre resultados imediatos e efeitos longínquos, Engels levanta o espinhoso problema da comensurabilidade das carências e das riquezas entre gerações. O cálculo energético não teria como trazer só por si uma resposta. Pode em compensação fornecer preciosas indicações.[52]

Nos anos vinte impõe-se a idéia de um processo termodinâmico duplo (acumulação e dissipação da energia solar), caracterizando estruturalmente uma comunidade ecológica. Os pesquisadores soviéticos acham-se então na ponta de um pensamento em gestação. Em 1926, Vladimir Vernadski estuda em *A biosfera* a vida terrestre enquanto totalidade. Por esse livro, ele passa a ser considerado o pai da ecologia global. Em 1930, a obra foi objeto de uma resenha assinada por Raymond Queneau na revista *A crítica social*. Queneau acentua "a importância do estudo quantitativo da vida em suas relações indissolúveis com os fenômenos químicos do planeta". Vernadski chama a atenção para uma degradação inquietante que não seria solucionada senão através da mudança dos modelos alimentares e das fontes de energia. Numerosos institutos de pesquisa e de ensino consagrados à ecologia foram então abertos na jovem república soviética.

Em 1930, o quarto congresso pan-russo dos zoólogos registra "a extraordinária importância da ecologia não somente por suas aplicações, mas também do ponto de vista teórico". O congresso recomenda então que a nova disciplina ganhe um lugar nas escolas superiores de agronomia e de pedagogia. Em 1931, D. N. Kasharov publica um compêndio sobre a ecologia das comunidades, *Meio ambiente e comunidades*, e estimula a criação de uma publicação periódica dedicada à ecologia e à biocenologia. Os trabalhos de Gause sobre as populações e os nichos ecológicos estudam "a estrutura dinâmica e evolutiva das comunidades vivas, em toda a riqueza das estratégias de suas diversas populações: ataque, defesa, esquiva, fuga, cooperação, simbiose, parasitismo

[52] Wilhelm Ostwald tentou, em nome do imperativo energético, redefinir o progresso como o aumento da disponibilidade de energia, a substituição da energia humana por outras energias alternativas e o aumento do rendimento termodinâmico na utilização da energia.

etc.".[53] Se os trabalhos de Vernadski e de Gause foram conhecidos e reconhecidos quase imediatamente fora da União Soviética, o mesmo não aconteceu no caso do ucraniano Vladimir Stanchiski. Ele parte do fato de que "a quantidade de matéria viva na biosfera é diretamente dependente da quantidade de energia solar transformada pelas plantas autotróficas" que constitui "a base econômica do mundo vivo". A própria biosfera seria composta de subsistemas (biocenoses). O equilíbrio dinâmico de cada biocenose se explicaria pela existência de relações definidas e proporcionadas "entre os componentes autotróficos e heterotróficos, entre os herbívoros e os carnívoros, entre hospedeiros e parasitas", praticamente ignorados até então. Num artigo de 1931, Stanchiski apresenta um modelo matemático que descreve o balanço energético anual de uma biocenose teórica.[54] Sua aventura intelectual é rompida a partir de 1933. Vítima de perseguições burocráticas, caiu em desgraça e foi preso, e suas idéias foram por muito tempo mantidas em segredo.

Essa ecologia pioneira no país dos sovietes, cuja riqueza foi manifestada pelo Congresso Internacional de História das Ciências e da Tecnologia de 1931, teria podido participar da "transformação do modo de vida", promessa dos anos vinte. Não escapou entretanto à reação burocrática. Por razões, aliás, compreensíveis.

— Uma ecologia conseqüente não teria condições de coabitar com os delírios produtivistas da coletivização forçada e da industrialização acelerada, nem com o frenesi stakhanovista dos anos trinta.

— Ela teria obrigado a pensar o desenvolvimento da economia soviética dentro das exigências de seu meio ambiente mundial, no próprio momento em que os ideólogos do regime inventavam "a construção do socialismo num só país".

— Ela teria exigido uma verdadeira escolha democrática sobre as prioridades e o modo de desenvolvimento, em contradição direta com a cristalização dos privilégios burocráticos e o confisco do poder.

[53] Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie*, op. cit., pp. 166-172.

[54] Ver Jean Batou, "Révolution russe et écologie (1917-1934)", *XXème siècle*, 35, 1992.

— Enfim, uma certa idéia de interdependência entre o homem e a natureza, uma consciência de sua dupla determinação social e natural, teria batido de frente com o voluntarismo burocrático que acabava de decretar que o homem era "o capital mais precioso".

A nascente ecologia soviética conheceu portanto a sorte do *art nouveau*, do desurbanismo, da pedagogia de vanguarda. Depois do Termidor burocrático, já não se trata de mudar a vida, mas de "agarrar e superar" os desempenhos do próprio capitalismo, de acordo com a máxima competitiva do produtivismo industrial e esportivo.

Acurados leitores haviam no entanto entrevisto as perspectivas abertas. Na apresentação de Vernadski, Queneau insiste sobre as diferenças entre o tempo biológico e o tempo astronômico. Num outro número de *A crítica social*, o economista austríaco Julius Dickmann busca uma relação entre "o esgotamento dos recursos naturais" e a brutalidade das reviravoltas sociais que sacodem então o planeta. Ele chega a sugerir que o socialismo seria não o resultado de um impulso impetuoso das forças produtivas, mas antes uma necessidade imposta pela "diminuição da reserva de recursos naturais" dilapidados pelo capital. Ele acentua as relações de reprodução global: "É precisamente porque se negligencia o ponto de vista da reprodução que nos achamos completamente enganados quanto à capacidade de crescimento das forças produtivas."[55] O que, segundo ele, caracteriza a fase atual do capitalismo são menos os seus entraves ao impulso das forças produtivas do que o desenvolvimento "irrefletido"em detrimento de suas "condições de reprodução permanente", que mina as próprias condições de existência do gênero humano. Essa a razão por que haveria ocasião de considerar com muito ceticismo a eventualidade de um crescimento contínuo da produtividade do trabalho.

[55] Julius Dickmann, "La véritable limite de la production capitaliste", *La Critique sociale*, nº 9, setembro de 1933. A resenha de Queneau sobre Vernadski foi publicada em outubro de 1931 no número 3 da mesma revista.

DESRAZÕES ECOLÓGICAS DA RAZÃO ECONÔMICA

Proposta por Raymond Lindeman em plena guerra mundial, a noção de ecossistema (enquanto unidade das trocas de energia na natureza) inaugura a era da ecologia moderna. O laço entre a mundialização da economia e a emergência de uma "ecologia-mundo" é evidente: "A constituição de um espaço produtivo mundial é portadora da unificação ecológica do mundo." Essa tendência favorece a tomada de consciência crescente dos riscos de ruptura nos processos bioquímicos, nas perturbações climáticas, nas evoluções demográficas. "A civilização humana comporta uma série de processos cíclicos interdependentes que trazem todos a marca de uma tendência ao crescimento indefinido — todos, com exceção de apenas um: o processo natural, insubstituível e absolutamente essencial, da contribuição dos recursos provenientes das riquezas minerais e terrestres e da ecosfera. Um conflito entre essa tendência dos setores da atividade humana, que, no interior do ciclo, buscam progredir nele, e os limites intransponíveis do setor da natureza torna-se então inevitável."[56] Num contexto marcado pela recessão, pela Guerra dos Seis Dias, pela alta do preço do petróleo, os anos setenta caracterizam-se por uma tomada de consciência ecologista, pelos apelos de fora-da-lei rebeldes como René Dumont, assim como pelos alarmes oficiais do Clube de Roma. Nossas civilizações começam a lembrar-se de que são mortais.

Hoje é claro que os modelos de crescimento e de consumo dos países mais ricos não se estendem a todo o planeta. A produção de uma caloria alimentar consome nesses países oito a dez calorias fósseis. Nesse ritmo, o risco de "crise ecológica" torna-se praticamente inelutável: "Quando as temporalidades da história humana superam as temporalidades da história ecológica, limiares são então definitivamente escancarados na não-reprodução dos ecossistemas ou para sua entropia crescente."[57]

[56] B. Commoner, citado por Deléage, *Histoire de l'Écologie*, op. cit., p. 270.
[57] Jean-Paul Deléage, op. cit., p. 250

Nem por isso o debate chega a seu fim.

Os estudos da biosfera tendem a mostrar a vulnerabilidade de seus equilíbrios e de suas sintonias finas. Assim, a emancipação da exigência natural (que reivindicamos altivamente como nossa liberdade) arrisca-se a ser paga por um desregulamento irremediável. Mas deve-se por isso considerar adquirida a idéia de um fluxo limitado de matéria e de energia disponível?

Na hipótese segundo a qual o dispêndio de energia animal ou humana desestoca energia solar acumulada sob a forma de energia vegetal ou fóssil, as escolhas industriais, a evolução demográfica, os danos já provocados aceleram vertiginosamente essa desestocagem. Nem por isso resulta daí que estejamos ameaçados de penúria energética absoluta. À escala da espécie humana, o fluxo de energia recebida bastaria para responder a dispêndios em expansão até a extinção dos fogos solares ou o Big Crunch. A penúria anunciada é portanto relativa. Se for verdade que a energia é também "tempo estocado", trata-se realmente de um problema de temporalidades. O risco não é o de uma pane repentina, mas o do esgotamento de certas formas de energia, desestocadas de maneira muito mais rápida do que o ritmo de reposição. Evidentemente, tudo isso já se mostra bastante grave para que se considerem políticas energéticas, escolhas de caminhos, a prioridade dada às energias renováveis, todas questões de primeira importância. Mas não é uma razão suficiente para ceder às ideologias crepusculares e às robinsonadas. É sempre possível que a humanidade descubra e defina outros modos de consumo.

Enquanto se espera, uma autolimitação consciente e consentida dos dispêndios é perfeitamente plausível (e indispensável). O problema reside de forma clara nessa consciência e nesse consentimento. Nenhuma escolha ecológica conseqüente teria com efeito como acomodar-se à perpetuação das desigualdades, onde o sacrifício reclamado a uns compensaria e desencargaria a irresponsabilidade consentida aos outros.

Para além das peripécias eleitorais, o debate ecológico tem o mérito de colocar brutalmente questões de sociedade essenciais. Certas res-

postas, com efeito, são não apenas críticas quanto ao produtivismo capitalista ou burocrático, mais visivelmente antiprodutivistas e naturalistas. Sua lógica poderia assim conduzir a lamentar que os progressos da medicina, ao erradicar tal ou qual doença, falseiem a regulação demográfica natural, já que, afinal, não se acha escrito em nenhum lugar que a humanidade tenha interesse ou prazer em viver cada vez mais velha e cada vez mais numerosa. Nesses retornos de arrependidos a uma natureza nutriz, nem sempre a religiosidade está muito longe.

O perigo não é novo. Em 1850, Marx comenta na *Nova Gazeta Renana* o livro de Daumer, *Die Religion des neuen Weltalters*, típico de um medievalismo nostálgico. A natureza e a mulher, escreve Daumer, "são a verdadeira divindade, em contraste com a humanidade e o macho". A submissão do humano ao natural, do masculino ao feminino, é "a autêntica, a única humildade, a mais elevada e, na verdade, a única virtude e devoção que existe". Essa reviravolta de perspectiva contém o seu grão de legitimidade. A ciência e a tecnologia modernas impuseram-se correlativamente à exclusão da mulher do espaço público e do saber. Os procedimentos e categorias de um e outro estão impregnados do monopólio masculino. A tal respeito Marx não detecta menos em Daumer os acentos de um naturalismo reacionário. Sua réplica é cortante: "Em face da tragédia histórica que se abate sobre ele, o Sr. Daumer refugia-se na pretensa natureza, ou seja, nos estúpidos idílios bucólicos [...]. Ele tenta reconstruir sob forma modernizada a antiga religião pré-cristã da natureza [...]. Procura consolar as mulheres por sua miséria burguesa dizendo-lhes que seus talentos acabam com o casamento, que em seguida têm de cuidar das crianças, que podem aleitá-las até os sessenta anos etc. O Sr. Daumer chama tudo isso de submissão do masculino ao feminino." Aparece assim a face sombria de uma ecologia naturalista, prestes a ressuscitar os cultos pagãos da natureza e a combater a emancipação das mulheres em nome das funções naturais da maternidade.[58]

[58] As afinidades entre os fundamentalismos verdes e religiosos não são circunstanciais. André Gorz cita um texto sintomático: "Seria presunçoso ousar predizer onde se encontra a falha por onde a derrocada se propagará. O mundo é vítima da opulência em que tem vivido à sua custa, mas ao fazer isso ele também se renova e acabará encontrando um pouco mais de equilíbrio com um pouco menos de habitantes, de beleza e de riqueza. Uma grande pobreza será a conseqüência necessária da opulência [...]. Só a pobreza pode nos salvar [...]: a exigência à renúncia. E já que ninguém escolherá espontaneamente o estado de pobreza enquanto as riquezas estiverem ao alcance da mão, essa pobreza deverá instaurar-se como um fado inelutável" (Jürgen Dahl, "La dernière illusion", *Die Zeit*, 23 de novembro de 1990, citado por André Gorz em *Capitalisme, Écologie, Socialisme*, Paris, Galilée, 1991). Aos equívocos de uma ecologia romântica, Gorz opõe uma racionalidade ecológica que consiste em satisfazer da melhor maneira as carências materiais com uma quantidade tão exígua quanto possível de bens com valor de uso e durabilidade elevados, portanto mobilizando um mínimo de trabalho, de capital e de recursos naturais: "A busca do rendimento econômico maximal, em contrapartida, consiste em vender com um lucro tão elevado quanto possível um máximo de produções realizadas como o máximo de eficácia, o que exige uma maximização dos consumos e das carências."

Os eventos ecológicos dependem de uma longa, e até mesmo de uma muito longa duração. Uma medida comum entre seu registro temporal e o da troca social num determinado modo de produção não é uma coisa evidente. Desencorajado por essa incomensurabilidade, Jean-Baptiste Say abandonava os recursos naturais a um além inacessível para a racionalidade econômica: "As riquezas naturais são inesgotáveis, pois sem isso não as obteríamos gratuitamente. Não podendo ser multiplicadas nem esgotadas, elas não são o objeto das ciências econômicas." Esse raciocínio é perfeitamente circular. Se as riquezas naturais são gratuitas, isso acontece porque elas não são raras. Se não são raras, são inesgotáveis. *Ergo*: as riquezas ditas naturais não são riquezas econômicas.

Say pressupõe uma "economia" definida como gestão de recursos raros. Ora, sua noção de gratuidade é uma categoria econômica (ligada à troca de bens limitados) exportada sem precauções para dentro da esfera "extra-econômica" (de acordo com sua própria concepção) da riqueza natural. O que é considerado economicamente gratuito, nos limites de um modo de produção determinado, pode ainda sê-lo em uma outra escala espaço-temporal?

A querela entre a ecologia e a economia (tal como a entende pelo menos a economia clássica e neoclássica) remete ao divórcio entre duas temporalidades heterogêneas: uma temporalidade econômica ritmada pela reprodução do capital e da força de trabalho; uma temporalidade ecológica regida pela estocagem e o dispêndio de energia, que é também tempo estocado. Recomendando a Engels a leitura de um livro de Nikolaus Fraas, "darwiniano antes de Darwin", sobre o clima e a flora no tempo, Marx acentua os estragos a longo prazo de certas formas de agricultura (desertificação). Ele volta ao assunto no livro II do *Capital*, insistindo sobre a desarticulação entre a longa duração da silvicultura e a da economia mercantil: "A longa duração do tempo de produção (que não compreende mais que um tempo de trabalho relativamente restrito), e por conseguinte *a amplitude dos períodos de rotação* fazem da silvicultura algo pouco propício à exploração capitalista, essencialmente privada."[59]

Sem alcançar ainda um cálculo em termos de fluxo de energia e sem levar em conta o custo energético dos fertilizantes, Liebig procurava a partir de 1840 a passagem prometedora de uma agricultura de exploração a uma agricultura de recuperação. Tornava-se possível determinar a parte de energia solar transformada em carbono pelas plantas. No começo dos anos 1880, Podolinski esforçava-se por introduzir o problema da energia na crítica da economia política. Em sua brochura de 1885, *Sobre as reservas energéticas e sua utilização ao serviço da humanidade*, Clausius fazia soar o alarme a propósito da "questão do carvão": "Nós consumimos essas reservas desde agora e nos comportamos como herdeiros pródigos."

As descobertas relativas à transformação e à dissipação da energia quase não tiveram entretanto repercussões imediatas sobre a teoria econômica. Os obstáculos à "crítica da ecologia política" eram consideráveis, o impulso do capitalismo favorecia a divisão do trabalho e o aumento de poder da razão instrumental. Infelizmente, a difusão do marxismo militava no mesmo sentido. Os teóricos ortodoxos da II Internacional concebiam com efeito majoritariamente a natureza

[59] Karl Marx, *Le Capital*, livro II, t. II, op. cit., p. 225.

como uma pechincha ofertada graciosamente à humanidade soberana. Coisa de positivismo e cientificismo.

O capital vive no dia-a-dia, na imediatidade do gozo e na despreocupação pelo amanhã. Só a burocracia pode rivalizar com seu egoísmo de vista curta. Contra sua pretensão à eternidade, a ecologia política ataca com um impiedoso veredicto. Em face dos lugares-comuns do fetichismo mercantil, ela constitui um antimito temivelmente eficaz. Assim, o mercado não satisfaz as carências, mas a demanda. Assim, a moeda não é o real, mas sua representação fantástica. Assim, a utilidade coletiva não é reduzível a uma soma de utilidades individuais. Assim, o econômico não implica necessariamente o social, e os lucros do dia não ensejam necessariamente os empregos do amanhã. Assim, enfim, a esfera da economia mercantil não equivale à biosfera: ela nunca é senão uma pequena bolha cuja racionalidade parcial funciona em detrimento do conjunto.[60]

O "reducionismo mercantil" faz como se os fluxos reais e monetários, trocando-se uns aos outros, obedecessem a uma mesma lógica. Bastaria então "internalizar" o custo social do dispêndio ecológico para restabelecer a harmonia da regulação mercantil. Uma tal solução supõe compatíveis a otimização mercantil e a reprodução do meio natural na base de uma medida comum, enquanto a energia funcionaria como "denominador comum a todos os bens que pertencessem ou não à esfera mercantil". Todo bem material seria então exprimível pela quantidade de energia que ele encerra.[61]

[60] "Enquanto a natureza maximiza estoques (a biomassa) a partir de um fluxo dado (a radiação solar), a economia maximiza os fluxos mercantis esgotando os estoques naturais não mercantis, cuja diminuição, não aparecendo em nenhum balanço econômico, não exerce nenhuma ação corretiva sobre esses fluxos. Enquanto a natureza obedece a uma lógica da interdependência e da circularidade, a decisão econômica apóia-se numa relação causal linear simples que confronta a variação de um dispêndio e de um resultado. Ora, todo elemento introduzido segundo essa lógica na esfera econômica espalha-se pelos diferentes compartimentos da biosfera e continua a realizar ali a sua obra" (René Passet, "Limites de la régulation marchande", *Le Monde Diplomatique*, junho de 1992).

[61] René Passet, *l'Économique et le Vivant*, Paris, Payot, 1979.

Infelizmente, objeta René Passet, "a esfera econômica e a biosfera nunca funcionaram de acordo com a mesma lógica, e, se se podia ignorar esse fato por todo o tempo em que a primeira não parecia ameaçar a existência da segunda, hoje as coisas já não se passam assim: nos ritmos naturais que se desenrolam e harmonizam há milênios (e às vezes, milhões de anos) a gestão econômica introduz a ruptura das maximizações breves, ruptura cujos efeitos não se farão sentir senão para as gerações vindouras".[62] Essa crítica invoca uma medida não mercantil, estranha ao domínio de uma economia autômata sem consciência política nem escrúpulo social. Tratar-se-ia de reimbricar a economia numa totalidade de determinações ecológicas e sociais. Sem substituir completamente a informação monetária, critérios como, por exemplo, balanços materiais e balanços energéticos forneceriam informações ignoradas pela racionalidade mercantil. A inserção do econômico num conjunto ecossocial exigiria assim "uma gestão normativa sob constrangimento"; em outras palavras, uma escolha cívica determinada pelas carências e inscrita no tempo longo deveria prevalecer sobre os automatismos mercantis.

A noção de "gestão normativa", da mesma maneira que a dimensão temporal inscrita nas confusas noções de desenvolvimento duradouro e sustentável, ressuscita para alguns o espectro da planificação burocrática. É uma das principais queixas liberais contra a ecologia radical. Opondo-se aos efeitos da concorrência cega, ela despertaria os velhos fantasmas de planificação totalitária. A gestão ecológica normativa corre com efeito os mesmos riscos que a planificação socialista. Ela pode revestir a forma de um novo autoritarismo tecnocrático ou a de uma planificação autogestora e democrática por inventar.

René Passet é perfeitamente lógico. A previsão a longo prazo, a economia de recursos não renováveis, a definição de um novo modo de consumo implicam uma reviravolta do próprio modo de produção e são incompatíveis com a ditadura de critérios mercantis a curto prazo.

[62] René Passet, "Régulation marchande au temps des pollutions globales", em *Le Monde est-il un Marché?*, *Actuel Marx*, Paris, PUF, 1991.

Só uma democracia política radical poderia introduzir um meio-termo entre esferas sem medida comum imediata. Tal é realmente o nó da questão: "O fato fundamental que a economia ecológica faz valer contra a economia ortodoxa não é outro senão a *incomensurabilidade*. Somos incapazes de conferir aos bens que consumimos valores monetários que dêem conta dos custos ecológicos atualizados."[63] Não raro perceptíveis a longo, e até mesmo a muitíssimo longo prazo somente, esses custos deveriam ser avaliados por gerações às quais não podemos atribuir nossas prioridades e nossos critérios de julgamento.

Como contabilizá-los hoje, com a ajuda de instrumentos de medida que variam com o tempo? Alguns concluem daí, peremptoriamente, que a "comensurabilidade não existe".[64] E até não poderia mesmo existir no acanhado terreno da "economia política". Pondo a nu a relatividade histórica de sua racionalidade, a crítica ecológica da economia política reforça sua crítica social. Assim, Georgescu-Roegen não se contenta em chamar a atenção para a parcialidade do ponto de vista econômico clássico: ele desvela sua incapacidade (já assinalada por Henryk Grossmann) em pensar de outro modo que não seja em termos de equilíbrio. Essa impotência traz a marca de uma epistemologia mecanicista datada a que a economia analítica, concebendo o processo econômico como um sistema fechado, conservou-se fiel.[65]

A construção da economia mercantil como sistema fechado implica com efeito uma separação entre os fatores internos e os fatores "externos" ao objeto assim circunscrito. As "externalidades" são então tratadas como fraquezas em relação ao ideal de concorrência perfeita, e o

[63] Joan Martinez-Allier e Klaus Schlüpman, *La ecologia y la economia*, op. cit.

[64] William Kapp, *Les Coûts Sociaux dans l'Économie de Marché*, Paris, Flammarion, 1976.

[65] "Não há concepção mais distanciada de uma interpretação correta da realidade. Mesmo que não consideremos senão o aspecto físico do processo econômico, este não é circular, mas unidirecional. Também sob este ângulo, o processo econômico é constituído por uma transformação constante de uma baixa entropia numa entropia elevada, ou seja, em um desperdício irrevogável" (Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Londres, 1971).

meio ambiente como um de seus casos particulares. A avaliação monetária dos bens e serviços relativos ao meio ambiente não exprime senão de modo insatisfatório seu "verdadeiro valor". É com efeito impossível estabelecer "corretamente" uma tal avaliação sem passar pela produção e a troca, pelo trabalho abstrato, que funda a comensurabilidade social das mercadorias. Já "a economia do bem-estar", segundo Pigou, sugeria taxas que representavam não mais uma medida mercantil, mas uma estimação dos custos sociais pelo Estado, portanto um juízo diretamente político. Para ele, a taxa equivale a um sinal-preço cujo propósito é supostamente restabelecer a concorrência perfeita. Essas tentativas de internalização levam em conta problemas malsãos aproximativamente conversíveis em critérios mercantis, mais do que os danos duradouros infligidos à biosfera de acordo com uma outra escala temporal. Contra os esboços de economia social, a racionalidade concorrencial e a busca do lucro máximo levam constantemente as empresas a externalizar os custos e a internalizar os benefícios. O estabelecimento extra-econômico de uma "norma ambiental" permanece portanto uma operação incerta que depende, em última instância, de arbitragens democráticas.[66]

A MISERÁVEL MEDIDA DE TODA RIQUEZA

Pode-se conjugar racionalidades distintas sem confundi-las, como o faz André Gorz quando confere à baixa tendencial da taxa de lucro um fundamento ligado ao meio ambiente. O rendimento decrescente ou o esgotamento relativo de recursos naturais pode acarretar indiretamente uma elevação da composição orgânica do capital. Mas o efeito ambiental não irrompe sem mediações nas tendências específicas da acumulação capitalista. Ele exprime-se por intermédio de suas categorias conceituais específicas (composição orgânica, valor excedente, taxa média de lucro) em cuja formação os balanços energéticos

[66] William Kapp, *Les coûts sociaux dans l'économie de marché*, op. cit.

não teriam como intervir diretamente. A incomensurabilidade entre o nível econômico e o nível ecológico não é absoluta. Ela não é menos real no quadro do modo de produção capitalista e testemunha por isso mesmo seus limites históricos.

A passagem já longamente citada dos *Grundrisse* ilustra a largueza de vista de Marx a esse respeito. À medida que se desenvolve a produção industrial, que se torna mais complexa a organização do trabalho, que o próprio trabalho incorpora mais saber social acumulado, "a criação da riqueza" entretém uma relação cada vez mais longínqua com "o tempo de trabalho imediatamente despendido para produzi-la". Ela depende "do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia": "A riqueza real manifesta-se antes na extraordinária desproporção entre o tempo de trabalho utilizado e seu produto, exatamente como na discordância qualitativa entre um trabalho reduzido a uma pura abstração e a força do processo de produção que ele controla." O trabalhador vivo torna-se cada vez mais estranho ao próprio trabalho. Ele é deixado "de lado do processo da produção em lugar de ser seu agente essencial".

A conseqüência explosiva dessa transformação é que a própria medida de toda riqueza (e por conseguinte a medida comum de toda a relação social que liga entre si trabalhos isolados e parcelares) torna-se derrisória e "miserável": "O roubo do tempo de trabalho de outrem sobre o qual repousa a riqueza atual aparece como *uma base miserável* comparada à recentemente desenvolvida, que foi criada pela própria grande indústria. A partir do momento em que o trabalho sob a sua forma imediata deixou de ser a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa necessariamente de ser sua medida e por conseguinte o valor de troca de ser a medida do valor de uso [...]. De um lado, portanto, [o capital] dá vida a todas as forças da ciência e da natureza, como às da combinação e da comunicação sociais para tornar a criação de riqueza independente (relativamente) do tempo de trabalho que está contido ali. Por outro lado, ele quer medir pelo tempo de trabalho essas gigantescas forças sociais assim criadas e aprisioná-las dentro dos limites requeridos para conservar como valor o valor já criado." Essa base

miserável traz consigo o desregramento generalizado da relação dos homens entre si, assim como de sua relação com a natureza.

Aí estamos! O desemprego estrutural massivo, o subemprego e a marginalidade generalizados, as exclusões sociais em escala planetária manifestam de maneira surpreendente a inadequação do tempo de trabalho enquanto medida das "gigantescas forças sociais". A crítica ecológica acrescenta a esse diagnóstico que o tempo de trabalho aparece *a fortiori* como uma unidade de medida bastante "miserável" para regular as trocas entre o homem e a natureza ou para estabelecer uma relação de solidariedade entre gerações. Em outras palavras, se é perigoso confundir pura e simplesmente as temporalidades e os critérios próprios da economia e da ecologia, de fundir seus campos de conhecimento interdependentes mas específicos, elas têm condições de marcar um encontro numa crítica comum da incomensurabilidade, na compreensão da crise generalizada da medida pelo tempo de trabalho e na exigência de uma outra regulação da relação social. Se se conseguir estabelecer um laço lógico, orgânico, não formal, entre as metamorfoses do trabalho, o desperdício acelerado da força de trabalho e os parâmetros da crise ecológica planetária, esse encontro poderá tornar-se o ponto de partida para uma nova aliança teórica.

Ao acentuar os limites da economia política, a crítica ecológica poria em evidência, de acordo com Martinez-Allier, duas falhas da teoria marxiana.

1) "O ponto de vista ecológico põe em risco a noção de forças produtivas, mas não oferece novas teorias do valor econômico." Ele dá uma definição mais adequada do conceito de forças produtivas, fornecendo-lhe "uma clara referência empírica". Uma acepção não crítica dessa noção de forças produtivas teria alimentado as quimeras de um comunismo onde o curinga da abundância suprimiria as contradições da distribuição e o problema de uma informação não monetária. Marx, com efeito, quase não define essas forças produtivas. Procedendo por determinações, ele se contenta, na maior parte do tempo, com um inventário descritivo, que compreende tanto as matérias-primas, os equi-

pamentos técnicos e a organização do trabalho quanto o desenvolvimento do saber científico e as condições institucionais de sua produção. Como as classes sociais ou o trabalho produtivo, as forças produtivas não têm portanto nem o mesmo conteúdo nem a mesma significação, segundo sejam consideradas *no sentido amplo*, comum a diferentes modos de produção, ou *no sentido específico ao modo de produção capitalista. Produtivas do ponto de vista do capital*, elas podem revelar-se destrutivas para o porvir da humanidade.

À medida que se passa das determinações mais abstratas (naturais e técnicas) para as mais concretas (incluindo a relação social de trabalho, a produção e a aplicação dos conhecimentos científicos etc.), a contradição já não diz respeito apenas às forças produtivas e às relações de produção. Ela se inscreve no próprio âmago das forças produtivas e põe em ação noções como crescimento e desenvolvimento. Há com efeito "crescimentos sem desenvolvimento", em que a oscilação quantitativa da razão instrumental nega suas finalidades sociais.

A idéia de uma transformação das forças potencialmente produtivas em forças efetivamente destrutivas, num outro registro temporal, é sem qualquer dúvida mais fecunda que o esquema mecanicista da oposição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção que a entravam. Ela libera o caminho para uma elaboração crítica do próprio conceito de progresso, enquanto "progresso diferenciado" (de acordo com uma fórmula de Ernst Bloch), oposto à abstração unilateral das ilusões do progresso.

2) Buscando no cálculo energético "uma contribuição aos críticos das teorias do valor", Joan Martinez-Allier contradiz em parte sua própria profissão de fé: "Nós economistas ecologistas não propomos uma nova teoria do valor: contestamos a comensurabilidade, seja em termos de preços, de calorias ou de tempo de produção."[67] E ainda afirmando a incomensurabilidade de temporalidades heterogêneas, umas em relação às outras, ele não tira disso as conclusões lógicas que

[67] Joan Martinez-Allier e Klaus Schlüpman, *La ecologia y la economia*, op. cit.

se impõem. A teoria do valor-trabalho não pretende fundar uma nova ciência econômica. Ela conserva-se um saber negativo, uma crítica da economia política imanente a seu objeto específico (a economia enquanto esfera separada), chamada a extinguir-se em sua superação. A crítica ecológica, em termos de balanços materiais ou energia, exige ao contrário uma mudança de terreno, uma superação da economia política do ponto de vista da biosfera. Ela se situa num outro plano lógico e depende de uma outra racionalidade que não a teoria do valor, que ela não saberia invalidar em seu próprio nível de determinação.

Do restabelecimento do ser vivo em sua unidade orgânica, Gaia surge como uma sedutora e poética hipótese. O homem já não se acha separado de seu meio ambiente, mas intricado como a parte no todo. Seja portanto a envolvente e acariciante Gaia. Mas uma deusa continua sendo uma deusa. A recusa declarada do antropocentrismo alimenta a contragosto o reencantamento antropomórfico da natureza tornada novamente mulher, misteriosa e maternal como é preciso. Uma religiosidade sorrateira insinua-se até nas palavras, coisa que preocupa o próprio pai de Gaia: "De modo algum considero Gaia um ser sensível, um substituto de Deus [...]. Quando elaborei meu primeiro livro sobre Gaia", escreve James Lovelock, "não fazia a menor idéia de que seria encarado como uma obra religiosa. Ainda que eu achasse que seu tema central fosse a ciência, um número bastante expressivo de leitores foi de opinião diferente. Praticamente dois terços das cartas que então recebi e que continuam chegando dizem respeito ao significado de Gaia no contexto da fé religiosa."[68]

Sua inquietação parece tanto mais justificada quanto a denúncia da liberdade humana como fator de perturbação do ecossistema pode conduzir a "novas alianças" inesperadas, tendo como premissas expedientes como o controle autoritário dos nascimentos, esterilização forçada, a rejeição das técnicas procriativas (não em função de sua lógica mercantil, mas em nome da natureza oposta ao artifício), as campanhas contra a contraconcepção e o direito ao aborto em nome da naturalidade das funções maternais. Mais geralmente, não é fortuito que um naturalismo radical possa desembocar num "realismo" anti-humanista: "Nossa solicitude humanista para com os pobres dos bairros miseráveis das grandes cidades ou do terceiro mundo e nossa obsessão quase obscena da morte, do sofrimento e da dor — como se, enquanto tais, essas coisas fossem malsãs —, todos esses pensamentos desviam o espírito do problema de nossa dominação rude e excessiva do mundo natural."[69]

[68] James Lovelock, *Les Âges de Gaïa*, Paris, Laffont, 1990. Ver a propósito o artigo de R. Lochead e C.-A. Udry, "La vie en retour... d'une rupture", *La Brèche*, número especial, de 17 de janeiro de 1992, Lausanne.

Mudança de direção e de prioridade.

Último ato da revolução copernicana e darwiniana.

Fim do grande sonho prometéico. Banido do centro do mundo para seus limites sem margem, o homem não é mais o segredo do homem nem sua senha. Suas misérias, suas epidemias, seus sofrimentos e sua morte não são mais que peripécias e avatares de um grande equilíbrio, sem entendimento nem vontade, algo que já horrorizava Leibniz. Houve necessidade do egoísmo furioso, a pretensão e o orgulho do animal humano para achar que possui uma tal precedência no coração de Gaia, eqüitativamente aberto a todas as criaturas. De acordo com essa lógica, a natureza acaba por ter costas largas. Se sua relação com os homens passa sempre pela mediação da relação dos homens entre si, o proclamado primado da natureza sobre o homem conserva-se como o álibi de interesses sociais bem particulares. A ECO-92, realizada no Rio de Janeiro, ilustrou à sua maneira a imbricação da ecologia nas relações sociais de exploração, de dependência e de dominação.

Grávida de vários desenvolvimentos possíveis, ela não é um novo abre-te sésamo. Enquanto o "ecodesenvolvimento" invoca um domínio consciente e coletivo das ciências, das técnicas, das escolhas de produção e de consumo, por conseguinte uma opção democrática radical e uma iniciativa de todos recusando-se a reduzir a ecologia ao mero papel de muleta de um progresso disforme, a "ecocracia" poderia valer-se, ao contrário, das formas de um ambientalismo reformista

[69] Ibid.

e tecnocrático, perpetuando, sob o pretexto do conhecimento de causa especializado, o desencargo e a desresponsabilização do cidadão. A ecologia não permite responder à questão: quem decide e em função de que critérios? Quando a comunidade científica se divide, a competência não teria como pretender resolver sozinha a controvérsia.

A ecologia não escapa à política. A alternativa entre ecologia naturalista e ecologia política remete a problemas essenciais. Onde as falsas evidências podem tornar as pessoas cegas para o mais importante. A própria palavra ecologia tende a passar a idéia de uma disciplina científica bem definida e estabelecida. Popper, entretanto, teria atribuído à ecologia, como fez com o marxismo e a psicanálise, o status de ciência que não se pode refutar, portanto uma não-ciência. O objeto específico do que se anuncia como ecologia é certamente difícil de escrutar. No caso de especificá-lo, ela estará flertando com disciplinas parciais já constituídas. No caso de assumir-se como conhecimento de uma totalidade orgânica, estará erigindo-se como metahistória, metaciência e metafísica ao mesmo tempo.

Entre esses dois lados, a ecologia deveria, mais modestamente, definir suas relações com a economia e com as teorias existentes. Do ponto de vista do tempo longo, Jean-Paul Deléage considera os sistemas energéticos como determinantes pesados, comuns a diferentes sistemas produtivos. Um sistema energético pode assim submeter a si diversos modos de produção. Dessa maneira, a energia nuclear determinaria a dinâmica das economias capitalistas de mercado como economias burocráticas de comando.[70] Nutrida dos trabalhos históricos sobre o tempo longo, essa hipótese divide com eles suas conseqüências paradoxais. Autores como Pierre Chaunu ou Emmanuel Le Roy Ladurie, que condenam Marx por seu determinismo econômico, mergulham assim num ultradeterminismo climatológico, geológico, demográfico, a ponto de reduzir o evento a uma peripécia acidental, de que não haveria historicamente mais nada a dizer. Propondo periodi-

[70] Jean-Paul Deléage, em colaboração com Jean-Claude Debeir e Daniel Hémery, *Les Servitudes de la puissance, une histoire de l'énergie*, Paris, Flammarion, 1987.

zações longas, onde se eliminam as diferenças entre modos de produção e onde se mitigam escolhas sociais *essenciais em escala humana*, um ultradeterminismo ecológico e energético teria conseqüências análogas. A crítica da economia política submergeria então no oceano sem fundo nem praias da ecologia geral. Se a escolha energética do moinho de vento ou da energia nuclear embarcou irreversivelmente a humanidade por vários séculos numa aventura que ela já não pode dominar, as responsabilidades propriamente políticas, fortemente condicionadas e terrivelmente restritas, não se exercem mais senão à margem. Tratar-se-ia apenas de moderar os efeitos imediatos de um crescimento predatório e de rezar pela conjuração da catástrofe final.

A menos que se invertam as propostas e se reivindique, em nome de uma crítica da ecologia política, um aumento de livre responsabilidade e de responsável liberdade para o homem enquanto "ser natural humano".

Afirmando a identidade entre humanismo e naturalismo conseqüente, o jovem Marx encarava o comunismo como um "naturalismo consumado". "O comunismo, abolição positiva da propriedade privada (ela mesma alienação humana de si) e por conseguinte apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem; portanto retorno total do homem para si enquanto homem social, isto é, humano, retorno consciente e que se operou conservando toda a riqueza do desenvolvimento anterior. Esse comunismo enquanto naturalismo consumado = humanismo, enquanto humanismo consumado = naturalismo; ele é a verdadeira solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a verdadeira solução da luta entre existência e essência, entre objetivação e afirmação de si, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Ele é o enigma resolvido da história e se reconhece como essa solução."[71]

Essa superação histórica das antinomias filosóficas implica uma conclusão audaciosa para o conhecimento científico: "Portanto a socie-

[71] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, op. cit.

dade é o remate da unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza [...]. A própria história é uma parte real da história da natureza, da *transformação da natureza em homem*. As ciências da natureza compreenderão mais tarde também a ciência do homem quanto *a ciência do homem englobará as ciências da natureza: haverá uma única ciência.*"[72] Quem quer que se atenha à idéia de um Marx cientificista, erigindo as ciências positivas da natureza como modelo absoluto de cientificidade, não pode sentir-se senão desconcertado por esta perspectiva. Ela manda para o espaço a grande fronteira classificatória entre ciências experimentais e ciências humanas, naturais e sociais, monográficas e idiográficas. A idéia de uma socialização integral da natureza, "da transformação da natureza em homem", sugere que as ciências da natureza seriam chamadas a fundir-se na ciência do homem. Não é entretanto o que diz Marx. Na verdade, ele assinala para um terceiro caminho, o de um envolvimento recíproco, no qual as ciências da natureza "compreendam" a ciência do homem, que as "engloba". Esse credo epistemológico traduz uma estratégia cognitiva. Enquanto um naturalismo inconseqüente subordina as ciências do homem a uma metaciência natural, o "naturalismo conseqüente" faz da natureza socializada o verdadeiro objeto de conhecimento.

Marx volta alguns meses mais tarde ao assunto na *Ideologia alemã*: "Nós não conhecemos *senão uma ciência, a ciência da história*. Só a história pode ser considerada sob os dois aspectos, dividindo-se em história da natureza e história da humanidade. Entretanto, não se devem separar esses dois aspectos; na medida em que os homens existem, a história da natureza e a história dos homens condicionam-se reciprocamente." Esta idéia participa da ruptura com Feuerbach. A natureza anterior à história humana "já não existe em qualquer lugar em nossos dias, senão talvez nos mares austrais e em alguns atóis". Ela está doravante humanizada e historicizada pelo trabalho humano. Se entendemos por natureza não apenas a terra e seu meio ambiente imediato, mas ainda

[72] Ibid., p. 96.

o universo, a hipótese é factualmente falsa. Ela conserva-se pertinente numa concepção inspirada em Vico e em sua "ciência nova", em que a parte conhecível da natureza é precisamente a da natureza humanizada pelo trabalho; aquela em que a práxis imprimiu sua marca identificável.

Desse ponto de vista, não haveria como existir aí separação definitiva entre natureza e sociedade. Contra sua própria afirmação repetida, segundo a qual a determinação social não elimina a determinação natural, Marx parece assim considerar que não existe nenhum limite natural fora dos limites sociais. É pelo menos a interpretação de Lukács, que, num estágio determinado do desenvolvimento histórico, reduz a natureza a uma categoria social: "A natureza é *uma categoria social*, ou seja, num estágio determinado do desenvolvimento social aparece como natureza o modo sob o qual se realiza a relação entre essa natureza e o homem e a forma sob a qual se produz a adequação entre este e aquela, e, por conseguinte, o que a natureza deve significar concernente à sua forma e ao seu conteúdo, seu alcance e sua objetividade, é sempre socialmente condicionado."[73] Assumindo a parte ativa do idealismo, essa interpretação subjetiviza a natureza ao reduzi-la à sua auto-organização sob o efeito da práxis histórica. Inversamente, a ortodoxia positivista do marxismo stalinizado reduz a práxis histórica a um mero aspecto das relações naturais objetivas.

Essa dupla tentação é o reflexo de uma dificuldade não superada, na qual a relação incerta entre natureza e história recobre a relação igualmente problemática entre o morto e o vivo, entre a natureza como forma universal da "matéria não viva em movimento" (Engels) e a história como auto-organização dinâmica da matéria viva. No horizonte epistemológico de sua época, Marx não baseia a unidade da ciência, como fará ulteriormente Carnap, na redutibilidade de toda reflexão científica a seu modelo físico. Tampouco resigna-se à grande divisão entre ciências físicas e históricas. Ele instala-se numa contradição real. A unidade da ciência não poderia ser proclamada arbitrariamente. Ela própria é um processo histórico de unificação mediada entre sujeito e objeto.

[73] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.

Assim compreendida, a perspectiva "de uma só ciência" é antes confirmada pelas tendências epistemológicas profundas de nosso tempo: aproximação das ciências do ser vivo e das ciências sociais com as teorias de informação e dos sistemas, trocas e confrontos entre subsistemas econômicos abertos para os sistemas ecológicos (ecossistemas e biosfera), dialética estrutural e hermenêutica, impulso das ciências da forma.[74]

A crítica da economia política não pretende fundar uma ciência geral da economia. Ela se quer como crítica do capital. Por isso não teria como esgotar as exigências das determinações naturais e acabar de vez com o tormento da matéria.

A crítica da ecologia política, por sua vez, não conseguiria, a rigor, absorver a crítica da economia política. Uma e outra podem, em compensação, estabelecer uma relação fecunda a partir de temporalidades diferentes. O diálogo entre ambas é então rigorosamente incompatível com os cânones do "individualismo metodológico", já que o cálculo de interesse privado ignora por princípio a relação universalista e altruísta entre gerações: "A teoria econômica, baseando-se apenas nas trocas entre agentes cuja conduta orienta-se pela racionalidade postulada e o cálculo utilitarista, é incapaz de tratar a atribuição intergeracional dos recursos esgotáveis."[75]

Na falta de comensurabilidade monetária, essa relação deve ser pensada em termos éticos, estéticos ou simplesmente políticos. Tratando-se de utilizar e de distribuir recursos esgotáveis, é com efeito impossível separar a eficácia econômica do critério social. Voltamos a encontrar assim pensamentos que quase não admitiam a idéia de economia, pura e simplesmente, de lógica mercantil bruta. Recebe-

[74] Essa analogia entre a economia e as "ciências da vida" (de preferência às ciências mecânicas) foi sublinhada desde o começo do século por estudiosos tão diferentes entre si quanto K. Boulding, Daly, René Passet, James Lovelock, Benoît Mandelbrot.

[75] Joan Martinez-Allier e Klaus Schlüpman, *La ecologia y la economia*, op. cit., p. 209.

mos de novo a mensagem do convencional Coupé de l'Oise falando de "economia social" ou do historiador Edward P. Thomson falando de "economia moral".[76] Social ou moral, essa economia é irredutível, seja unicamente à medida monetária, seja unicamente à medida energética. Ela esforça-se por manter as duas pontas unidas pela escolha democrática. Se se renuncia às ilusões de uma socialização integral da natureza como de uma naturalização integral do homem, a contradição aparece em sua realidade crua.

Impossível escapar então aos tormentos da matéria.

O conhecimento introduz um princípio de evolução (de informação, de auto-organização, de entropia negativa) contraditória com as sombrias predições termodinâmicas. A questão é de saber se, como na evolução das espécies, esse "efeito reversivo" da consciência coletiva é ou não suscetível de resolver a antinomia entre economia e ecologia. Em outras palavras, se *a economia moral e enfim política* pode harmonizar os ritmos de renovação dos recursos naturais, dos levantamentos autorizados, de autodepuração dos meios, enquanto se espera a descoberta de novas energias renováveis ou o meio de reciclar a grande massa de energia improdutivamente dissipada.

"A verdadeira riqueza da sociedade e a possibilidade de uma ampliação ininterrupta de seu processo de reprodução não dependem portanto da duração do trabalho excedente, mas de sua produtividade e das condições mais ou menos aperfeiçoadas dentro das quais ele se realiza. De fato, o reino da liberdade começa somente quando se deixa de trabalhar por necessidade e oportunidade imposta do exterior; assim, ele se situa além da esfera de produção material propriamente dita. Da mesma maneira que o homem primitivo deve lutar contra a

[76] Em *La Théorie des besoins chez Marx*, Agnès Heller sublinha igualmente que a categoria de carências transgride os limites da economia política, precisamente porque ela sutura, através da historicidade das carências, o natural e o social. Opera por conseguinte como uma espécie de categoria crítica do horizonte da economia política e de categoria transitória para o horizonte do comunismo.

natureza para prover suas carências, manter-se vivo e reproduzir-se, o homem civilizado é também forçado a fazê-lo e fazê-lo sob qualquer estrutura da sociedade e modo de produção. Com o seu desenvolvimento estende-se igualmente o domínio da necessidade natural, porque as carências aumentam; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. Neste domínio, a única liberdade possível é que o homem social, os produtores associados regulem racionalmente suas trocas com a natureza, que eles a controlem juntos em lugar de serem dominados por sua força cega e que realizem essas trocas despendendo o mínimo de forças e nas condições mais dignas, mais conformes à sua natureza humana. Mas essa atividade constituirá sempre o reino da necessidade. É além que começa o desenvolvimento das forças humanas como fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que não pode expandir-se senão se fundando sobre o outro reino, sobre a outra base, a da necessidade. A condição essencial dessa expansão é a redução da jornada de trabalho."[77]

Atribuir a Marx uma concepção profética do fim da história no reino da liberdade é um lugar-comum. Essa banalidade repousa numa interpretação trivial da "necessidade" confundida com a fatalidade. Vimos que a necessidade não é em seu pensamento a certeza positiva do porvir, mas a percepção negativa dos limites íntimos do capital. A crítica da ecologia política reforça a da economia política. O capital pode sobreviver a si mesmo e decompor-se no círculo de ferro desses limites, sem chegar a transgredi-los. Ele pode mudar de escala e de dimensão sem convulsões porque é incapaz de dar origem às novas medidas sociais que permitam harmonizar as relações dos homens entre si e com a natureza.

A exploração mercantil da força de trabalho e a redução das relações sociais com a medida comum do tempo de trabalho social revela a perda de funcionalidade profetizada pelos *Grundrisse* através de um desemprego de massa endêmico, de novas precariedades e marginalidades, das crises de produção excedente, mas também através da incomensurabilidade crescente de atividades sociais não redutíveis ao trabalho abstrato. Já acontecia isso com a obra de arte, cujo valor mercantil é determinado especulativamente, sem relação concebível com o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção. E assim vem acontecendo cada vez mais com os trabalhos intelectuais e científicos: "Se o processo produtivo torna-se esfera de aplicação da ciência, então a ciência torna-se inversamente uma função do processo produtivo [...]. Enquanto produto do trabalho intelectual, a ciência se acha sempre abaixo de seu valor. Porque o tempo de trabalho necessário à sua reprodução não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho necessário à sua produção original."[78] A economia política tropeça exatamente aqui com a incomensurabilidade entre temporalidades heterogêneas (ciclo do capital e ciclos da natureza, relações temporais entre gerações) e com o caráter *miserável* de suas próprias medidas, que sua crítica ecológica confirma.

[77] Karl Marx, *Le Capital*, livro III, t. III, op. cit., p. 199.

[78] Karl Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, op. cit.

Bibliografia

OBRAS GERAIS

Althusser, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
———, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.
———, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1973.
———, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976.
———, *L'Avenir dure longtemps*, Paris, Stock, 1992.
Althusser, Louis, et al., *Lire le Capital*, 2 vols., Paris, Maspero, 1965.
Anderson, Perry, *Le Marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977.
———, *Les Antinomies de Gramsci*, Paris, Maspero, 1978.
———, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983.
Andréani, Toni, *De la société à l'Histoire*, 2 vols., Paris, Klincksieck, 1989.
Arendt, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, 3 vols., Paris, Seuil, 1972 e 1984.
Aron, Raymond, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1970.
Assoun, Paul-Laurent e Raulet, Gérard, *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1978.
Bailly, Jean-Christophe e Nancy, Jean-Luc, *La Comparution*, Paris, Christian Bourgois, 1992.
Bailly, Jean-Christophe, *Adieu*, Éditions de l'Aube, 1993.
Balibar, Etienne, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991.
———, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.
Bataille, Georges, *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1990.
Bhaskar, Roy, *Dialectic, The Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1993.
Bidet, Jacques, *Que faire du Capital?*, Paris, Klincksieck, 1985.
———, *Théorie de la modernité*, Paris, PUF, 1992.
Blanchot, Maurice, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.
Bloch, Ernst, *Le Principe espérance*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1976-1994.
Bukharin, Nicolai, *Manuel populaire de sociologie marxiste*, Paris, Anthropos, 1967.
Brohm, Jean-Marie, et al., *Marx ou pas?*, Paris, EDI, 1986.
Chavance, Bernard, et al., *Marx en perspective*, Paris, EHESS, 1985.
Colletti, Lucio, *De Rousseau à Lénine*, Paris, Gordon and Breach, 1974.

———, *Le Marxisme et Hegel*, Paris, Champ libre, 1976.
———, *Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1975.
———, *Le Déclin du marxisme*, Paris, PUF, 1984.
Cornu, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 4 vols., Paris, PUF, 1955-1970.
De Giovanni, Biagio, *La teoria politica delle classi nel Capitale*, Bari, 1976.
Della Volpe, Galvano, *Rousseau et Marx*, Paris, Grasset, 1974.
———, *La Logique comme science historique*, Bruxelas, Complexe, 1977.
Denis, Henri, *Logique hégélienne et système économique*, Paris, PUF, 1984.
Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
D'Hondt, Jacques, *De Hegel à Marx*, Paris, PUF, 1972.
D'Hondt, Jacques, (ed.), *La Logique de Marx*, Paris, PUF, 1974.
Dognin, Paul-Dominique, *Les Sentiers escarpés du Capital*, 2 vols., Paris, Cerf, 1977.
Dosse, François, *Histoire du structuralisme*, 2 vols., Paris, La Découverte, 1992.
Duménil, Georges, *Le Concept de loi économique dans le Capital*, Paris, Maspero, 1978.
Dussel, Enrique, *La produccion teorica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985.
———, *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988.
Économie et société nos 6-7, *Marx et la fin de la préhistoire*, Grenoble, PUG, 1994.
Elster, Jon, *Karl Marx, une interprétation analytique*, Paris, PUF, 1989.
Farjoun, Emmanuel e Machover, Moshe, *Laws of Chaos*, Londres, New Left Books, 1981.
Fausto, Ruy, *Marx, logique et politique*, Paris, Publisud, 1986.
Furet, François, *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986.
Godelier, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie politique*, Paris, Maspero, 1966.
———, *L'Idéel et le matériel*, Paris, Fayard, 1984.
Goldmann, Lucien, *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1967.
———, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, "Idées", 1970.
Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*, 4 vols., Paris, Gallimard, 1978-1992.
Grossmann, Henryk, *Das akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalistischen systems*, 1929.
———, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Paris, Champ libre, 1975.
Guibert, Bernard, *La Violence capitalisée*, Paris, Cerf, 1986.
Habermas, Jürgen, *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985.
———, *Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1990.
Hegel, Friedrich, *Science de la logique*, 2 vols., Paris, Aubier, 1949.
———, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1987.
Heller, Agnès, *La Théorie des besoins chez Marx*, Paris, UGE, 1978.
Henry, Michel, *Marx, une philosophie de la réalité*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1976.
Hobsbawn, Eric J., *Storia del marxismo*, 5 vols., Turim, Einaudi.
Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955.
Jakubowski, Frantz, *Les Superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, EDI, 1971.
Joshua, Isaac, *La Face cachée du Moyen Age*, Paris, La Brèche, 1988.

Kautsky, Karl, *Karl Marx Oekonomische Lehren*, Stuttgart, 1894.
Kolakowski, Leszek, *Histoire du marxisme*, 2 vols., Paris, Fayard, 1987.
Korsch, Karl, *Marxisme et philosophie*, Paris, Minuit, 1964.
———, *Karl Marx*, Paris, Champ libre, 1971.
———, *L'Anti-Kautsky*, Paris, Champ libre, 1973.
———, *Escritos politicos*, 2 vols., México, Folios Ediciones, 1982.
Kosic, Karel, *La Dialectique du concret*, Paris, Éditions de la Passion, 1988.
Labica, Georges, *Le Statut marxiste de la philosophie*, Bruxelas, Complexe, 1976.
———, *Le Marxisme-léninisme*, Paris, Bruno Huisman, 1984.
———, *Karl Marx, les thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987.
———, *Le Paradigme du Grand-Hornu*, Paris, La Brèche, 1987.
Labica, Georges e Bensoussan, Gérard (org.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.
——— e Texier, Jacques, *Labriola d'un siècle à l'autre*, Paris, Klincksieck, 1988.
Labriola, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Gordon and Breach, 1970.
Lazarus, Sylvain, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993.
Lefebvre, Henri, *Logique formelle et logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1947.
———, *Au-delà du structuralisme*, Paris, Anthropos, 1971.
Lenin, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973.
Löwy, Michaël, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970.
———, *Paysages de la vérité*, Paris, Anthropos, 1985.
———, *Dialectique et révolution*, Paris, Anthropos, 1973.
Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.
Luxemburgo, Rosa, *Introduction à l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1970.
———, *L'Accumulation du capital*, Paris, Maspero, 1969.
Maler, Henri, *L'Utopie selon Karl Marx*, Paris, L'Harmattan, 1994.
———, *Convoiter l'impossible*, Albin Michel, 1995.
Mandel, Ernest, *Traité d'économie marxiste*, 2 vols., Paris, Julliard, 1962.
———, *La Formation de la pensée économique de Marx*, Paris, Maspero, 1968.
———, *Le Capitalisme du troisième âge*, 3 vols., Paris, UGE, 1976.
———, *Marxismo abierto*, Barcelona, Grijalbo, 1982.
———, *El capital, cien años de controversias*, México, Siglo XXI, 1985.
———, *Long Waves of Capitalist Development*, Cambridge University Press, 1980.
Mandel, Ernest (ed.), *Ricardo, Marx, Sraffa*, Londres, Verso, 1984.
Markus, Giogy, *Langage et production*, Paris, Denoël, 1982.
Mascolo, Dionys, *A la recherche d'un communisme de pensée*, Paris, Fourbis, 1993.
———, *Le Communisme*, Paris, Gallimard, 1953.
Michel, Jacques, *Marx et la société juridique*, Paris, Publisud, 1983.
Mehring, Frantz, *Karl Marx, histoire de sa vie*, Paris, Éditions sociales, 1983.
Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
———, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.

Naïr, Sami, *Machiavel et Marx*, Paris, PUF, 1984.
Negri, Antonio, *Marx au-delà de Marx*, Paris, Christian Bourgois, 1979.
Oeuvre(l') de Marx un siècle après, trabalho coletivo, Paris, PUF, 1985.
Papaioannou, Kostas, *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard, 1984.
Potier, Jean-Pierre, *Lectures italiennes de Marx*, Lyon, PUL, 1986.
Proust, Marcel, *A la recherche du temps perdu*, Paris, Laffont, 1992.
Riazanov, David, *Marx et Engels*, Paris, Anthropos, 1967.
Robelin, Jean, *Marxisme et socialisation*, Paris, Klincksieck, 1989.
Rosdolsky, Roman, *La Genèse du Capital chez Marx*, Paris, Maspero, 1976.
Roubine, Isaac, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Paris, Maspero, 1978.
Rubel, Maximilien, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974.
Sacristan, Manuel, *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983.
———, *Papeles de filosofia*, Barcelona, Icaria, 1984.
Salama, Pierre e Valier, Jacques, *Une introduction à l'économie politique*, Paris, Maspero, 1973.
Salama, Pierre, *Sur la valeur*, Paris, Maspero, 1975.
Salama, Pierre e Tan Haic Hac, *Introduction à l'économie de Marx*, Paris, La Découverte, 1992.
Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1961.
———, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, "Tel", 1990.
Schmidt, Alfred, *Le Concept de nature chez Marx*, Paris, PUF, 1994.
Sebag, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964.
Sève, Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1980.
Smith, Tony, *The Logics of Marx's Capital, Replies to Hegelian Criticisms*, State University of New York Press, 1990.
Sorel, Georges, *Décomposition du marxisme*, Paris, PUF, 1982.
———, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris-Genebra, Slatkine, 1981.
———, *Les Illusions du progrès*, Paris-Genebra, Slatkine, 1981.
Tombazos, Stavros, *Les Catégories du temps dans l'analyse économique*, Paris, Cahiers des saisons, 1994.
Tosel, André, *Praxis*, Paris, Éditions sociales, 1974.
Tort, Patrick, *Marx et le problème de l'idéologie*, Paris, PUF, 1988.
Tran Duc Thao, *Phénomenologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951.
Vadée, Michel, *Marx penseur du possible*, Paris, Klincksieck, 1992.
Valier, Jacques, *Une critique de l'économie politique*, Paris, Maspero, 1982.
Vincent, Jean-Marie, *Fétichisme et société*, Paris, Anthropos, 1973.
———, *Critique du travail*, Paris, PUF, 1987.
Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991.
Zeleny, Jindrich, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und das Kapital*, Berlim, 1968.

PRIMEIRA PARTE

Actuel Marx, Fin du communisme, actualité du marxisme, Paris, PUF, 1991.

Albarracin, Jesus, *La economia de mercado*, Madri, 1991.
Alliez, Eric, *Les Temps capitaux*, Paris, Cerf, 1991.
Aristóteles, *Leçons de physique*, Paris, Presses Pocket, 1991.
———, *Métaphysique*, Paris, Presses Pocket, 1992.
Aron, Raymond, *La Philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969.
Bachelard, Gaston, *La Dialectique de la durée*, Paris, PUF, "Quadrige", 1989.
———, *L'Intuition de l'instant*, Paris, 1931.
Barsoc, Christian, *Les Lendemains de la crise*, Paris, La Brèche, 1986.
———, *Les Rouages du capitalisme*, Paris, La Brèche, 1994.
Benjamin, Walter, *Le Livre des Passages, Paris capitale du XIXème siècle*, Paris, Cerf, 1989.
———, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.
Bensaïd, Daniel, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1991.
Bergson, Henri, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, "Quadrige", 1992.
Blanqui, Auguste, *L'Éternité par les astres* (1871), Paris, La tête de feuille, 1972.
Bonnaud, Robert, *Les Alternances du progrès*, Paris, Kimé, 1992.
Bourdieu, Pierre, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988.
Boyer, Robert, *La Théorie de la régulation, une analyse critique*, Paris, La Découverte, 1986.
Boyer, Robert e Durand, Jean-Pierre, *L'après-fordisme*, Paris, Syros, 1993.
Brossat, Alain, *La Théorie de la révolution permanente chez le jeune Trotsky*, Paris, Maspero, 1972.
Canguilhem, Georges, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, "Quadrige", 1991.
Centre d'études et de recherches marxistes, *Le Mode de production asiatique*, Paris, Éditions sociales, 1967.
———, *Les Sociétés précapitalistes*, Paris, Éditions sociales, 1967.
Cohen, Gerald A., *Karl Marx's Theory of History, A Defence*, Oxford, 1978.
Colliot-Thélène, Catherine, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.
Cournot, A. A., *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Vrin, 1973.
———, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, Vrin, 1987.
Darwin, Charles, *L'Origine des espèces*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
Derrida, Jacques, *Glas*, Paris, Denoël, "Médiations", 1981.
Desanti, Jean-Toussaint, *Réflexions sur le temps*, Paris, Grasset, 1993.
Dockès, Pierre e Rosier, Bernard, *Rythmes économiques*, Paris, La Découverte, 1983.
Dumont, Louis, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.
Économies et sociétés nos 7-8, *Les mouvements de longue durée dans la pensée économique*, Grenoble, PUG, 1993.
Englander, Jean-Loup, *Pour l'incertain*, Syllepse, 1990.
Fitoussi, Jean-Paul e Sigogne, Philippe, *Les Cycles économiques*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1993.
Fleischmann, Eugène, *Hegel et la politique*, Paris, Gallimard, "Tel", 1993.
Feuerbach, Ludwig, *Manifestes philosophiques*, Paris, UGE, 1973.

Futur Antérieur, École de la régulation et critique de la raison économique, Paris, L'Harmattan, 1994.
Fukuyama, Francis, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993.
Gardiès, Jean-Louis, *La Logique du temps*, Paris, PUF, 1975.
Goldmann, Lucien, *Lukacs et Heidegger*, Paris, Denoël, "Médiations", 1973.
Gould, Stephen J., *Aux racines du temps*, Paris, Grasset, 1990.
———, *La vie est belle*, Paris, Seuil, 1991.
———, *La Foire aux dinosaures*, Paris, Seuil, 1993.
———, *Un hérisson dans la tempête*, Paris, Grasset, 1994.
Habermas, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1986.
Hawking, Stephen, *Une brève histoire du temps*, Paris, Flammarion, 1989.
———, *Commencement du temps et fin de la physique*, Paris, Flammarion, "Champs", 1994.
Hegel, Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965.
———, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, "Folio-Essais", 1993.
Heidegger, Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1992.
———, *Temps et Être*, em *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1990.
Horkheimer, Max, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1980.
Husserl, Edmund, *La Phénoménologie et la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964.
———, *La Crise des sciences européennes*, Paris, Gallimard, "Tel", 1989.
Itoh, Makotoh, *La Crise mondiale, théorie et pratique*, Paris, EDI, 1987.
Kondratieff, Nicolai D., *Les Grands cycles de la conjoncture*, Paris, Economica, 1992, com uma apresentação de Louis Fonvieille.
Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, "Tel", 1981.
Kracauer, Siegfried, *History, The Last Things before the Last*, Nova York, 1969.
Lefebvre, Henri, *La Fin de l'histoire*, Paris, Minuit, 1970.
Lewin, Moshe, *La Formation de l'Union soviétique*, Paris, Gallimard, 1990.
Louça, Francisco, *Cycles and Growth, Theories, Methods and Problems*, tese, primeira versão, Lisboa, outubro de 1994.
Maimônides, *Épîtres*, Paris, Gallimard, "Tel", 1993.
Mariategui, Jose Carlos, *Invitacion a la vida heroica*, Lima, 1989.
Marramao, Giacomo, *Il politico e le transformationi*, Bari, 1979.
Meillassoux, Claude, *Femmes, greniers, capitaux*, Paris, Maspero, 1975.
Missac, Pierre, *Passage de Walter Benjamin*, Paris, Seuil, 1987.
Moses, Stephane, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Seuil, 1992.
Nietzsche, Friedrich, *Considérations inactuelles*, Paris, Gallimard, "Folio", 1993.
Popper, Karl, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.
———, *Misère de l'historicisme*, Paris, Presses-Pocket, 1988.
———, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985.
———, *L'Univers irrésolu*, Paris, Hermann, 1984.
———, *La Connaissance objective*, Bruxelas, Complexe, 1985.
———, *La Quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

———, *La Leçon de ce siècle*, Anatólia, 1993.
Proust, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991.
———, *L'Histoire à contretemps*, Paris, Cerf, 1994.
Renan, Ernest, *L'Avenir de la science*, Paris, Calmann-Lévy, 1949.
Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, 3 vols., Paris, Seuil, 1983-1985.
Rosier, Bernard, *La Théorie des crises*, Paris, La Découverte, 1987.
Ruelle, David, *Hasard et chaos*, Paris, Odile Jacob, 1991.
Samary, Catherine, *La Crise, les crises, l'enjeu*, Paris, La Brèche, 1987.
Serres, Michel, *Le Passage du Nord-Ouest*, Paris, Minuit, 1986.
Simmel, Georg, *Problèmes de philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984.
Stirner, Max, *L'Unique et sa propriété*, Paris, Stock, 1978.
Thom, René, *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion, "Champs", 1989.
Traverso, Enzo, *Siegfried Kracauer, itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte, 1994.
Trotski, Lev, *The First Five Years of the Communist International*, Nova York, Monad Press, 1972.
———, *La Révolution permanente*, Paris, Gallimard, "Idées", 1964.
Weber, Max, *Histoire économique*, Paris, Gallimard, 1991.
Wright, Eric O., *Interrogating Inequality*, Londres, Verso, 1994.
Yerushalmi, Yosef Hayim, *Zakhor*, Paris, La Découverte, 1984.
Zea, Léopoldo, *El positivismo en Mexico*, México, 1984.

SEGUNDA PARTE

Actuel Marx, L'idée du socialisme a-t-elle encore un avenir?, Paris, PUF, 1992.
———, *Le nouveau système du monde*, Paris, PUF, 1993.
———, *Paradigmes de la démocratie*, Paris, PUF, 1994.
———, *Le marxisme analytique anglo-saxon*, Paris, PUF, 1990.
Anderson, Perry, *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, Paris, Maspero, 1977
———, *L'État absolutiste*, Paris, Maspero, 1977.
Andréani, Toni e Marc Feray, *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, Paris, L'Harmattan, 1993.
Arrighi, G., Amin, S. e Gunder-Frank, A., *Le Grand Tumulte*, Paris, La Découverte, 1990.
Bahro, Rudolf, *L'Alternative*, Paris, Stock, 1979.
Barcellona, Pietro, *Le Retour du lien social*, Montpellier, Climats, 1992.
Baudelot, Christian, Establet, Roger e Malemort, Jacques, *La Petite-Bourgeoisie en France*, Paris, Maspero, 1974.
Baudelot, Christian, Establet, Roger, Toisier, Jacques e Flavigny, P.-O., *Qui travaille pour qui?*, Paris, Maspero, 1979.
Bermann, Marshall, *All that is Solid Melts into Air*, Nova York, Simon and Schuster, 1982.
Berthoud, Arnaud, *La Théorie du travail productif et improductif chez Marx*, Paris, Maspero, 1974.

Bihr, Alain, *Du grand soir à l'alternative*, Paris, L'Harmattan, 1990.
Bloch, Marc, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1968.
Bourdieu, Pierre, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.
———, *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970.
———, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979.
———, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980.
Carse, James P., *Jeux finis, jeux infinis*, Paris, Seuil, 1988.
Coutrot, Thomas e Husson, Michel, *Les Destins du tiers monde*, Paris, Nathan, 1993.
Dahrendorf, Ralf, *Classes et conflits de classe dans les sociétés industrielles*, de Gruyter, 1972.
Duménil, Gérard, *La Position de classe des cadres et employés*, Grenoble, PUG, 1975.
Dumont, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1979.
El marxismo y los estudios clasicos, Madri, Akal, 1981.
Giddens, Antony, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Nova York, 1973.
———, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, 1981.
Gilly, Adolfo, *Sacerdotes y burocratas*, México, 1981.
Gorz, André, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Paris, Seuil, 1964.
———, *Adieu au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980.
———, *Métamorphoses du travail*, Paris, Galilée, 1989.
———, *Capitalisme, écologie, socialisme*, Paris, Galilée, 1991.
Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., Paris, Fayard, 1992.
———, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1991.
Hegedus, Andrea, *Socialism and Bureaucracy*, Londres, 1976.
Kotarbinsky, J., *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, PUF, 1964.
MacNally, David, *Against the Market*, Londres, Verso, 1993.
Morin, Edgar, *De la nature de l'URSS*, Paris, Fayard, 1983.
Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad*, Madri, FCE, 1990.
Nove, Alec, *The Economics of Feaseable Socialism*, Londres, 1983.
Parkin, Frank, *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Nova York, 1979.
Pla, Alberto, *Modo de produccion asiatico y formaciones economico-sociales Inca y Asteca*, México, El Cabillito, 1982.
Polanyi, Karl, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983.
Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968.
———, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1975.
Portis, Larry, *Les Classes sociales en France*, Paris, Éditions ouvrières, 1988.
Racovsky, Christian, *Les Dangers professionnels du pouvoir* (1929), Paris, Maspero, 1971.
Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
———, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.
Rawls, John (org.), *Individu et justice sociale* (coletivo), Paris, Seuil, 1988.

Roemer, John, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, 1983.
Roemer, John (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge, University Press, 1986.
Sainte-Croix, Geoffrey de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Duckworth and Cornell University Press, 1981.
Schumpeter, Joseph, *Capitalisme, socialisme, démocratie*, Paris, Payot, 1983.
———, *Impérialisme et classes sociales*, Paris, Flammarion, "Champs", 1984.
Simmel, Georges, *Le Conflit*, Estrasburgo, Circé, 1992.
Staniszkis, Janis, *La Révolution autolimitée*, Paris, PUF, 1982.
Therborn, Göran, *Science, Class and Society*, Londres, New Left Books, 1976.
———, *What Does the Ruling Class When it Rules*, Londres, New Left Books, 1978.
Tort, Patrick, *La Raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989.
Trotski, Lev, *Défense du marxisme*, Paris, EDI, 1972.
Van Parijs, Philippe, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris, Seuil, 1991.
Veblen, Thorstein, *Les Ingénieurs et le capitalisme*, Paris, Gordon and Breach, 1971.
Voslenski, Michel, *La Nomenclatura*, Paris, Livre de poche, 1980.
Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presses Pocket, 1985.
Wittfogel, Karl, *Le Despotisme oriental*, Paris, Minuit, 1964.
Wright, Eric O., *Class, Crisis and the State*, Londres, New Left Books, 1978.
———, *Classes*, Londres, Verso, 1985.
———, *Interrogating Inequality*, Londres, Verso, 1994.
Wright, Eric O. et al., *The Debate on Classes*, Londres, Verso, 1989.

TERCEIRA PARTE

Abulafia, Abraham, *Épître des sept voies*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1985.
Bachelard, Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934.
Bacon, Francis, *Du progrès et de la progression des savoirs*, Paris, Gallimard, "Tel", 1991.
Badiou, Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989.
———, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992.
———, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
Bagarolo, Tiziano, *Marxisme ed Ecologia*, Milão, Neve Edizione Internazionale, 1989.
Bernal, John D., *Science in History*, Londres, 1957.
Bertalanffy, Ludwig von, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1993.
Biard, J. et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, 3 vols., Paris, Aubier, 1983, 1987, 1991.
Bohr, Niels, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gallimard, "Folio/Essais", 1991.
Brunhes, Bernard, *La Dégradation de l'énergie*, Paris, Flammarion, 1909.

Buey, Francisco Fernandez, *La Illusion del método, Ideas para un racionalismo bien temperado*, Barcelona, Editorial Critica, 1991.
Coletivo, *Chaos et déterminisme*, Paris, Seuil, 1992.
Colliot-Thélène, Catherine, *Le Désenchantement de l'État*, Paris, Minuit, 1993.
Deléage, Jean-Paul, *Histoire de l'écologie*, Paris, La Découverte, 1991.
Deléage, Jean-Paul, Debeir, Jean-Claude, Hemery, Daniel, *Les Servitudes de la puissance*, Paris, Flammarion, 1986.
Deleuze, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
Denis, Henri, *Logique hégélienne et systèmes économiques*, Paris, PUF, 1984.
Fichte, J. G., *La Théorie de la science*, exposição de 1804, Paris, Aubier, 1967.
Fleischmann, Eugène, *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968.
Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, "Idées", 1975.
Foucault, Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
———, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
Freud, Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971.
———, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971.
Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Londres, 1971.
Geymonat, Ludovico, *Scienza e Realismo*, Milão, Feltrinelli, 1977.
———, *Galilée*, Paris, Seuil, 1992.
———, *Filosofia e filosofia della scienza*, Milão, Feltrinelli, 1966.
———, *Storia del pensiero filosofico e cientifico*, Aldo Garzanti Editore, 1972-1976.
Gleick, James, *La Théorie du chaos*, Paris, Albin Michel, 1989.
Gortari, Eli de, *Dialectica de la fisica*, México, 1986.
Halbwachs, F., *Les Théories de la causalité*, Paris, PUF, 1971.
Hegel, Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, 2 vols., Paris, Aubier-Montaigne, 1992.
Heisenberg, Werner, *Physique et philosophie*, Paris, Albin Michel, 1971.
Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1936.
Iacono, Alfonso, *Le Fétichisme, histoire d'un concept*, Paris, PUF, 1992.
Johsua, Samuel e Dupin, Jean-Jacques, *Introduction à la didactique des sciences et des mathématiques*, Paris, PUF, 1993.
Jonas, Hans, *Le Principe de responsabilité*, Paris, Cerf, 1992.
Kapp, K. W., *Les Coûts sociaux dans l'économie de marché*, Paris, Flammarion, 1976.
Kojève, Alexandre, *L'Idée de déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, 1932.
Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1992.
Leibniz, W. G., *De l'horizon de la doctrine humaine*, Paris, Vrin, 1993.
———, *Monadologie*, Paris, Livre de poche, 1991.
———, *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
Lindenberg, Daniel, *Le marxisme introuvable*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
Lovelock, James, *Les âges de Gaïa*, Paris, Laffont, 1990.
Lucrécio, *De la nature*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
Mandelbrot, Benoît, *Les Objets fractals*, Paris, Flammarion, 1990.

Marcuse, Herbert, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Gallimard, "Tel", 1991.
Martinez-Allier, Joan e Schlüpman, Klaus, *La ecologia y la economia*, México, 1991.
Passet, René, *L'Économique et le vivant*, Paris, Payot, 1979.
Planck, Max, *L'Image du monde dans la physique moderne*, Paris, 1963.
Poincaré, Henri, *Science et méthode*, Paris, 1908.
———, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968.
———, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1970.
Prigogine, Ilia, *Les Lois du chaos*, Paris, Flammarion, 1994.
Prigogine, Ilia e Stengers, Isabelle, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1983.
———, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988.
Roche, Claude, *La Connaissance et la loi dans la pensée économique libérale*, Paris, L'Harmattan, 1993.
Schrödinger, Erwin, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Seuil, 1992.
Sartre, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
Selleri, Franco, *Le Grand Débat de la théorie quantique*, Paris, Flammarion, "Champs", 1994.
Serres, Michel, *Éclaircissements*, Paris, Flammarion, "Champs", 1994.
Spinoza, Baruch, *L'Éthique*, Garnier-Flammarion, 1970.
Stengers, Isabelle, *L'Invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1993.
———, *La volonté de faire science*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1992.
Stewart, Ian, *Dieu joue-t-il aux dés?*, Paris, Flammarion, "Champs", 1994.
Thom, René, *Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Flammarion, "Champs", 1993.
Tosel, André, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
Vatin, François, *Le Travail, économie et physique 1780-1830*, Paris, PUF, 1993.
Vernadski, V. I., *La Biosphère*, Paris, Félix Alcan, 1926.
Vivien, Franck-Dominique, *Économie et écologie*, Paris, La Découverte, 1995.
Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.
Whitehead, Alfred N., *La Science et le monde moderne*, Paris, Rocher, 1994.
———, *Aventures d'idées*, Paris, Cerf, 1993.
Yakira, Elhanan, *La Causalité de Galilée à Kant*, Paris, PUF, 1994.

O texto deste livro foi composto em Sabon,
desenho tipográfico de Jan Tschichold de 1964
baseado nos estudos de Claude Garamond e
Jacques Sabon no século XVI, em corpo 10/13.5.
Para títulos e destaques, foi utilizada a tipografia
Frutiger, desenhada por Adrian Frutiger em 1975.

A impressão se deu sobre papel Chamois Fine 80 g/m²
pelo Sistema Cameron da Divisão Gráfica
da Distribuidora Record.